JOSEP FONTANA

EUROPA ÎN FAȚA OGLINZII

CONSTRUCȚIA EUROPEI

POLIROM

Josep Fontana (Barcelona, 1931) a predat istorie contemporană şi istorie economică la universităţile din Barcelona, Valencia şi la Universitatea Autonomă din Barcelona. În prezent, se află la conducerea Institut Universitari d'Historia Jaume Vicens Vives al Universităţii Pompeu Fabra (Barcelona). Dintre cărţile sale amintim: *La quiebra de la monarquía absoluta* (1972; Ariel, 1987[5]); *Cambio económico y actitudes políticas* (1973; Ariel, 1983[6]); *La crisis del Antiguo Régimen* (1979; Crítica, 1988[3]); *Historia: análisis del pasado y proyecto social* (Crítica, 1982); *Historia de Catalunya, V: 1787-1868* (1988) şi *La historia después del fin de la historia. Reflexiones acerca de la situación actual en la ciencia histórica* (Crítica, 1992).

This book is part of the international series **The Making of Europe** of which Jacques Le Goff is the General Editor and C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung in Munich – Germany, Blackwell Publishers Oxford – UK, Editorial Critica in Barcelona – Spain, Gius – Laterza & Figli in Rome – Italy, Editions du Seuil in Paris – France are the original Publishers. By arrangement of the Literary Agency Eulama, Rome – Italy.

Josep Fontana, *Europa ante el espejo*

© 1994 by Josep Fontana Làzaro, Barcelona

© 1994 by Crítica (Grijalbo Comercial, S.A.), Barcelona

© 2003 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. BOX 1-728, 70700

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

FONTANA, JOSEP

Europa în faţa oglinzii / Josep Fontana;

trad. de Nadia Farcaş, cuvânt înainte de Jacques Le Goff;
– Iaşi: Polirom, 2003

200 p.; 20 cm (Construcţia Europei)

ISBN: 973-681-291-X

N. Farcaş, (trad.)

1. Europa

008(4)

Printed in ROMANIA

CONSTRUCȚIA EUROPEI

Josep Fontana

EUROPA ÎN FAȚA OGLINZII

Traducere de Nadia Farcaş

POLIROM
2003

Cuvânt înainte

Europa se construieşte. Iată o mare speranţă, care se va înfăptui numai dacă se va ţine seama de istorie : o Europă fără istorie ar fi orfană şi nenorocită. Pentru că ziua de astăzi se trage din cea de ieri, iar ziua de mâine este rodul trecutului. Un trecut ce nu trebuie să paralizeze prezentul, ci să-l ajute să fie diferit în fidelitate şi nou în progres. Între Atlantic, Asia şi Africa, Europa noastră există cu adevărat de o vreme extrem de îndelungată, desenată de geografie şi modelată de istorie, încă din timpurile când grecii i-au dat numele pe care-l poartă. Viitorimea trebuie să se sprijine pe aceste moşteniri care, încă din Antichitate, ba chiar din preistorie, au îmbogăţit Europa treptat, făcând-o extraordinar de creativă în unitatea şi în diversitatea ei, inclusiv într-un context mondial mai amplu.

Seria „Construcţia Europei" apare din iniţiativa a cinci edituri de limbi şi naţionalităţi diferite (Beck din München, Basil Blackwell de la Oxford, Crítica din Barcelona, Laterza de la Roma şi Bari şi Seuil din Paris) şi urmăreşte să arunce o lumină asupra construirii Europei şi a punctelor de forţă din cursul acesteia ce nu trebuie uitate, fără a disimula dificultăţile moştenite din trecut. În tendinţa lui către unitate, continentul a trăit discordii, conflicte, divizări şi contradicţii interne. Această serie nu le va ascunde ; angajarea în mişcarea europeană trebuie realizată în deplina cunoaştere a trecutului şi, de asemenea, în perspectiva viitorului. De aici titlul „activ" al seriei. De fapt, nu ni se pare că a sosit timpul pentru a scrie o istorie sintetică a Europei. Lucrările pe care le propunem aparţin celor mai buni istorici din zilele noastre, inclusiv neeuropeni, fie că sunt sau nu deja afirmaţi. Ei vor aborda problemele esenţiale ale istoriei Europei în diferite domenii – economic, politic, social, religios, cultural – sprijinindu-se pe îndelungata tradiţie istoriografică ce se întinde de la Herodot până la noile concepţii elaborate în Europa în cursul secolului XX, şi mai cu seamă în ultimele decenii, concepţii care au reînnoit în profunzime ştiinţa istoriei. Mulţumită dorinţei lor de claritate, aceste eseuri sunt accesibile inclusiv publicului larg.

Ambiţia noastră este de a aduce elemente de răspuns la marile întrebări ce stau în faţa celor care construiesc şi care vor construi Europa şi, de asemenea, în faţa tuturor celor ce se interesează de Europa : „Cine suntem ? De unde venim ? Încotro ne îndreptăm ? ".

Jacques Le Goff
coordonator

Capitolul 1

Oglinda barbară

Când s-a născut Europa? Ne găsim în faţa unei întrebări echivoce, care se poate referi, imprecis, la prima aşezare umană din spaţiul geografic pe care astăzi îl numim astfel, la apariţia unor forme culturale proprii sau la naşterea unei conştiinţe colective care a sfârşit prin a da numele actual spaţiului respectiv, celor care trăiesc în acest spaţiu şi culturii lor.

Teritoriul – un colţ din marea masă continentală dominată în rest de Asia – nu poate servi ca element caracteristic, deoarece nu a avut niciodată limite fizice clare. Grecii, la fel ca egiptenii sau mesopotamienii, credeau că Pământul este o insulă imensă, prejmuită din toate părţile de „fluviul Ocean", care „înconjoară lumea ca un brâu". Aceasta este imaginea pe care Hefaistos a pus-o pe scutul lui Ahile şi pe care o reproduceau primele hărţi circulare ale Pământului.

Pe măsură ce relatările călătorilor adăugau noi elemente concrete, această imagine a lumii s-a extins, limitele sale s-au îndepărtat, iar ea s-a populat cu monştri şi miracole. Blocul pe care-l constituia până atunci lumea s-a împărţit în trei: Europa, Asia şi Africa. Europa şi Africa erau separate de mare, însă frontiera cu Asia – care se considera că trece prin Bosfor şi pe cursul Donului – corespundea mai curând unor criterii culturale decât unora geografice.

Nimic special sau caracteristic nici în ceea ce priveşte primele populaţii europene. Se presupune că omul a ajuns aici venind din Africa (sau poate din Asia, după cum ar sugera descoperirea, în Georgia, a unui hominid care a trăit în urmă cu peste un milion şi jumătate de ani), în mai multe valuri de migrare, dintre care ultimul, singurul de altfel care a lăsat descendenţi, a fost cel al lui *Homo sapiens sapiens* şi a avut loc acum circa 30-40.000 de ani. Ceea ce înseamnă că, deşi au existat populaţii cu mult anterioare – poate chiar de acum

650.000 de ani –, primii europeni pe care-i putem considera strămoşii noştri biologici siguri au sosit aici oarecum recent.

Cât despre ceea ce numim „civilizaţia" noastră, originile ei se situează în ansamblul de progrese înregistrate, între anii 8000 şi 7000 î.Hr., în Orientul Apropiat, progrese legate de o agricultură bazată pe domesticirea câtorva animale, pe cultivarea unor plante şi pe formarea primelor oraşe. Procesul de „domesticire" a mers dincolo de consecinţele sale strict economice, dat fiind faptul că adoptarea de tehnici intensive i-a „prins" pe oameni în structuri politice şi sociale de care au devenit dependenţi. Dovezile genetice par să demonstreze că agricultura s-a extins de la focarul iniţial înspre vest foarte încet, cu circa un kilometru pe an (a fost nevoie de 4.000 de ani ca să ajungă în vestul extrem al Europei). Pământurile pe care înainta această nouă şi mai eficientă formă de producere de alimente, care ducea cu sine specii nemaiîntâlnite de animale şi plante, erau locuite de populaţii de vânători şi culegători, care depindeau, înainte de toate, de existenţa pădurii. Populaţii care la început au convieţuit cu agricultorii (limba bască ar putea fi urmaşa celei vorbite de ultimii vânători mezolitici), pentru ca mai târziu să asocieze vechile forme de obţinere a celor necesare subzistenţei cu cele noi, sintetizându-le.

Dovezile unei geneze amestecate contrastează cu viziunea tradiţională asupra istoriei noastre, care s-a încăpăţânat să izoleze de context ceea ce se considera a fi pur european, pentru a explica dezvoltarea sa ulterioară în funcţie de nişte origini unice şi superioare, care ar fi sfârşit prin a se impune în lupta cu ameninţările retrograde ale diverşilor invadatori asiatici sau africani.

Această viziune îşi are rădăcinile în imaginea pe care vechii greci au elaborat-o despre ei înşişi, privindu-se în oglinda deformantă a barbarilor asiatici – o contrafigură inventată anume spre a servi drept contrast –, în timp ce-şi construiau o istorie care legitima această identitate. Europenii de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea, preocupaţi să se definească în contrapoziţie faţă de „primitivi" şi „sălbatici", au recuperat această viziune. În Prusia şi în Marea Britanie s-a decis atunci ca educaţia să se bazeze pe studiul Antichităţii clasice, iar ansamblul de valori culturale şi sociale al ordinii stabilite să fie justificat prezentându-l drept moştenirea unei Grecii idealizate.

Originea „mitului grecesc" se află în „războaiele mezilor". S-a spus că „în faţa pericolului persan, Grecia şi-a descoperit identitatea". Grecii nu erau integraţi într-un spaţiu comun şi nici nu erau supuşi unui singur suveran. Ei aveau puţine lucruri în comun în afară de limbă, care prezenta şi ea numeroase diferenţe dialectale, ceea ce nu prea era suficient pentru a da naştere sentimentului de comunitate cuprins în expresia *hellenikón* (colectivul „grecii"), care presupunea o comunitate ce depăşea graniţele Greciei geografice actuale, pentru a ajunge pe pământuri „europene" şi pe coastele Asiei.

Această dificultate de autodefinire va fi cea care îi va împinge pe greci spre plăsmuirea conceptului de „barbar", ca oglindă în care să privească şi să se distingă pe ei înşişi. Tucidide remarca faptul că Homer nu foloseşte niciodată substantivul colectiv pentru ansamblul populaţiilor greceşti care au participat la războiul troian – „şi nu vorbeşte nici de barbari, căci grecii, dacă nu mă înşel, încă nu erau desemnaţi prin vreun nume unic, opus acestora". Este clar deci că şi conceptul de „grec" a luat naştere o dată cu cel de „barbar".

Cuvântul „barbar" îl definea la început pe individul care era incapabil să se exprime fluent în greceşte : era doar o onomatopee care voia să sugereze dificultăţile de exprimare ale celui care nu ştie să vorbească şi care „bolboroseşte" (argument obişnuit în miturile xenofobe ale tuturor popoarelor). Lupta împotriva Imperiului Persan i-a adăugat un caracter politic şi moral.

Herodot ne prezintă acest război drept confruntarea dintre libertatea grecească şi despotismul popoarelor asiatice : „Cel mai sângeros şi mai nedrept dintre câte a văzut vreodată omenirea". Prin contrast, se elaborează în paralel imaginea unei comunităţi elene libere, în care cetăţenii se bucură cu toţii de drepturi politice, ceea ce explică succesul său, căci „rezultă în mod evident, ca regulă generală, că egalitatea drepturilor politice este un bun preţios" care îi îndeamnă pe oameni să lupte pentru a o păstra şi le insuflă curajul necesar pentru a înfrânge oştile tiranilor.

Răspândirea conceptului de „barbar" a fost asigurată în primul rând de teatru. Aproximativ jumătate din tragediile ateniene din secolul al V-lea î.Hr. care s-au păstrat descriu personaje barbare : o întreagă galerie de orori de cele mai diverse tipuri – incesturi, crime, sacrificii umane – le sunt caracteristice şi le diferenţiază de greci. În *Bacantele* lui Euripide există o atmosferă de mistere şi

excese care-l însoţeşte pe Dionysos, care vine „din Asia", iar drama se încheie cu lamentările lui Cadmos şi ale fiicei sale, obligaţi să ia calea exilului: „Vai mie!, căci va trebui să trăiesc, la vârsta mea, printre barbari!". Interpretarea „diversităţii" ca inferioritate slujea, în plus, la justificarea sclaviei. Pentru Aristotel, sclavii, care prin definiţie nu erau greci, erau diferiţi de stăpânii lor „precum sufletul de corp sau omul de animal"; în cazul lor, cel mai bine era să trăiască „sub îndrumarea unui stăpân".

Fără îndoială însă, contrastul acesta dintre libertatea greacă şi despotismul asiatic era în bună parte iluzoriu. Cum spunea Momigliano[1]: „Pentru greci în general, libertatea n-a avut niciodată o prea mare legătură cu afişarea respectului faţă de libertatea altuia". Imaginea comună a unui „polis" grecesc locuit de cetăţeni liberi care participă în mod colectiv la guvernare este doar un miraj care ascunde povara sclaviei, marginalizarea ţăranilor (mascată de o falsă punere în opoziţie a oraşului „cult" faţă de satul „înapoiat"), subordonarea femeilor (considerate inferioare într-o asemenea măsură încât Aristotel, care era convins că femeile au mai puţini dinţi decât bărbaţii, le atribuia un rol strict pasiv în concepţie, de „incubatoare" pentru puterea reproducătoare a bărbaţilor), precum şi divizarea reală în cetăţeni bogaţi şi cetăţeni săraci.

„Democraţia" atenian㠠 nu a avut niciodată pretenţia că ar fi egalitară. Solon[2] fusese preocupat să „lase, ca şi înainte, toate magistraturile în mâinile bogaţilor", iar poporului să-i dea putere doar cât era minimum necesar. „Democraţia" pentru care luptau atenienii nu însemna mult mai mult decât privilegiul atribuit unui mic grup de cetăţeni care se bucurau de drepturi politice depline – probabil cam a zecea parte dintre locuitorii Aticii – „de a dezbate în adunare problemele statului şi de a alege prin tragere la sorţi magistraţii, cu scopul ca fiecare dintre ei să deţină, la un moment dat, o parte din putere" (chiar şi Herodot era considerat la Atena un străin şi era, prin urmare, lipsit de asemenea drepturi). Cuvinte precum „libertate" şi „democraţie" nu aveau pentru grecii antici acelaşi sens ca pentru noi.

---

1. Arnaldo Momigliano (1908-1987) – specialist în istorie antică; s-a preocupat îndeosebi de lumea greacă şi de legăturile dintre iudaism şi lumea greco-romană, pe de o parte, şi societăţile moderne, pe de altă parte (n.tr.).
2. Om politic atenian (640-558 î.Hr.). A fost promotorul reformei prin care cetăţenii erau împărţiţi în patru clase cenzitare, bogaţii având dreptul să ocupe magistraturi, iar săracii putând participa doar la *ecclesia* (n.tr.).

Dar chiar şi acest limitat program „democratic" şi-a pierdut valabilitatea atunci când dificultăţile economice ale secolului al IV-lea au adus Grecia într-o situaţie de criză, care ameninţa să producă o confruntare socială puternică. Grecii erau împărţiţi între propunerea tradiţionalistă a lui Demostene, care insista să se refacă uniunea cetăţilor sub conducerea Atenei – în condiţiile în care situaţia generală era cu totul diferită de cea existentă cu un secol în urmă şi, mai ales, situaţia socială nu mai permitea menţinerea iluziei că „poporul conduce prin cei care guvernează şi controlează toate bogăţiile" –, şi tentaţia de a se uni cu Imperiul Macedonean: adică de a participa la o mare operaţiune militară, care ar fi putut deschide noi pieţe şi care ar fi domolit tensiunea socială, înrolând în armate o mare parte din plebe.

Au sfârşit prin a accepta tirania lui Filip al Macedoniei şi a lui Alexandru, care avea să realizeze marele vis al cuceririi şi înfrângerii Imperiului Persan, cu preţul renunţării la independenţă a grecilor. Democraţia a fost încetul cu încetul distrusă de alianţele create între clasele sociale înalte greceşti şi macedoneni, mai întâi, şi romani după aceea, până când conceptul însuşi „s-a transformat într-o fantomă vag familiară, mai apoi uitată din fericire, dar care putea încă să dea fiori reci oricărui bogătaş". După cum a explicat Momigliano în 1934 – în momentul în care mulţi intelectuali capitulau în faţa fascismului –, înfrângerea aceasta era legată de propriile sale limitări:

> „Nimic nu ne îndeamnă mai mult la reflecţie asupra logicii dificultăţii libertăţii care ignoră libertatea străină de despotism ca meditaţia asupra modului în care grecii, în marele lor efort de a o dobândi, n-au reuşit altceva, probabil din nebăgare de seamă, decât să invoce şi să pregătească despotismul".

Nu este adevărat nici că ar fi existat o participare largă a grecilor la nivelurile superioare ale ştiinţei şi artei care i-ar fi deosebit pe aceştia de barbari. Cultura lumii clasice era una fundamental orală; scrisul avea o funcţie accesorie faţă de recitare. S-a vorbit mult despre gradul de alfabetizare al atenienilor (spartanii, cărora Licurg[3] le interzisese să-şi scrie legile sau să-şi graveze numele pe morminte,

3. Legiuitor spartan legendar. Tradiţia îi atribuie crearea sistemului politic şi militar spartan (între secolele al XI-lea şi al VIII-lea î.Hr.). A fost proclamat erou şi zeu de către spartani (n.tr.).

erau în cea mai mare parte analfabeţi). Dar dacă facem distincţie între individul capabil să descifreze şi să scrie câteva cuvinte şi cel care se împărtăşeşte cu adevărat din cultura scrisă, trebuie să recunoaştem că în lumea clasică cititorii erau foarte puţini.

Primele texte scrise trebuie să fi fost legile, gravate pe materiale dure, care să împiedice alterarea lor. Cartea – în formă de sul – a fost prea puţin răspândită până spre a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr., chiar şi după aceea continuând să fie destul de rară. Apariţia ei s-a datorat dezvoltării prozei şi necesităţii de a păstra cunoştinţe filosofice şi ştiinţifice de-acum complexe, cum a fost cazul manualelor medicale, destinate unui grup restrâns de cititori. Una dintre primele ocazii în care se vorbeşte despre o „bibliotecă" este atunci când se face referire la cea a lui Aristotel, care avea rolul de a păstra gândirea maestrului pentru discipolii săi. Bibliotecile publice au apărut mai târziu, în capitalele regatelor elenistice – şi mai ales în Alexandria, unde s-a dorit reunirea întregii ştiinţe „a lumii" într-un imens depozit de 400.000 de suluri –, cu scopul de a păstra cultura învingătorilor şi de a pune la dispoziţia acestora, în traducere greacă, pe cea a învinşilor. Bibliotecile acestea erau aşadar, înainte de toate, instrumente de control politic, create pentru uzul unei minorităţi de „experţi" de limbă greacă.

Dacă portretul pe care şi l-au creat grecii – şi pe care noi l-am instalat în galeria portretelor noastre de familie – este înşelător, la fel este şi istoria care-l însoţeşte. Punerea în contrast a grecilor cu barbarii a slujit la ascunderea unor origini amestecate, dezvăluite de altfel chiar de miturile greceşti, care, nu fără temei, au făcut din Europa fiica unui rege din Fenicia, care, sedusă şi ademenită de pe pământurile natale de taurul-Zeus, „cu veşmintele fluturând în urmă-i în bătaia vântului", s-a instalat în Creta şi l-a născut pe Minos, regele Cretei şi „dux Europaeus".

Religia grecilor a pierdut noţiunea originilor sale în stepele din nordul ţării, pentru a integra o întreagă serie de mituri noi, aşa încât ea poate fi definită ca sincretism între elemente mediteraneene şi indo-europene. O dovadă în acest sens este chiar figura lui Zeus, care poartă un nume indo-european (dintr-o rădăcină ce semnifică „a străluci", ca şi latineştile *deus* şi *dies*), legat de o poveste care îl face să se nască în Creta şi care sugerează o asociere între zeii cuceritorilor şi cultele învinşilor.

Înflorirea Cretei minoiene, „primul leagăn de civilizaţie europeană", nu este lipsită de legătură cu poziţia privilegiată a insulei într-un loc din Mediterana în care se întâlneau, pe lângă rutele de comerţ maritim, influenţele marilor culturi din Orientul Apropiat, din Anatolia şi din Balcani. În Creta s-au format, începând cu mileniul al III-lea î.Hr., elementele unei culturi care, deşi întreruptă de diverse catastrofe – invazii, cutremure şi marea erupţie a vulcanului Tera pe la 1470 î.Hr. –, a construit mari palate-temple, a creat un sistem de scriere (sistemul liniar A, încă nedescifrat) pentru o limbă probabil înrudită cu cea a hitiţilor şi a sfârşit prin a fi risipită după marele incendiu al labirintului din Cnossos din 1380 î.Hr., probabil în urma unei invazii miceniene.

Cultura sa a fost preluată de noii locuitori ai solului grecesc, micenienii constructori de mari fortăreţe (care au adaptat scrierea cretană la limba greacă), cărora le-au urmat aheii cuceritori ai Troiei, a căror istorie a fost întreruptă de o nouă invazie din cadrul a ceea ce s-a numit „criza secolului al XII-lea î.Hr.", denumire care încerca să explice, în termeni de invazii şi dezastre militare – cum a fost înfrângerea carelor de război ale vechilor regate de către armatele barbare pedestre –, coincidenţa în timp a prăbuşirii Imperiului Hitit, a atacului asupra Egiptului a „popoarelor mării", a invaziei Canaanului de către filisteni şi a începutului aşa-numitei „epoci întunecate" a istoriei greceşti. Ceea ce nouă, astăzi, ne pare nu atât o „catastrofă" – deşi au existat realmente invazii şi distrugeri –, cât mai curând o succedare firească a unor fapte, a căror consecinţă a fost polisul grecesc şi revitalizarea comerţului mediteranean.

Totuşi, nu ne-ar ajuta la nimic să demistificăm „miracolul grecesc" pentru a-l înlocui cu un altul, fie el indo-european, mesopotamian, egiptean, fenician sau minoian. Ceea ce dorim este mai curând să înlocuim viziunea unui popor „creator" cu aceea a unui vast loc de întâlnire a tuturor acestor popoare – a cartaginezilor, a etruscilor, a celţilor etc. – care au făcut posibilă apariţia, prin conjugarea aporturilor lor, a unei culturi ce avea multe elemente împrumutate.

O bună ilustrare a ceea ce vreau să explic este scrierea. Se pare că originile sale trebuie căutate în micile plăcuţe de argilă mesopotamiene închise în sfere de lut goale pe dinăuntru, pe suprafaţa cărora se gravau semne şi mărci. Sistemul acesta s-a simplificat atunci când sferele de lut au fost înlocuite cu tăbliţe din lemn

compact pe care se incizau semne – la început numai pictograme care se limitau la a reprezenta cifre şi obiecte, până când, în jurului anului 3200 î.Hr., au apărut primele documente cu adevărat scrise. A fost momentul în care valorile fonetice ale pictogramelor au început să se combine pentru a reprezenta concepte, care altminteri erau dificil de redat, cum sunt verbele. Pe la 2600 î.Hr., se crease deja o scriere cuneiformă, care permitea redarea de texte complexe şi care a fost adoptată şi de popoarele vecine, în aceeaşi perioadă în care limba babilonică se transforma în limba internaţională pentru relaţii şi cultură.

Sistemul imaginat iniţial de sumerieni a servit drept model pentru un mare număr de forme de scriere ulterioare, adaptate la alte limbi, într-un perimetru mergând din Creta până la Ind şi de la Marea Neagră până în Arabia. Dar Fenicia, răspântie a tuturor curentelor comerciale şi culturale ale vremii – şi unde se cunoşteau cele mai diverse tipuri de scriere –, va fi locul în care va avea loc progresul fundamental înspre inventarea unei noi metode de scriere, adaptată la vorbirea semitică a locuitorilor săi, şi în cadrul căreia fiecare semn avea să reprezinte un singur sunet consonantic şi care, în plus, adopta forme de scriere liniare, mai potrivite pentru desenarea pe papirus decât semnele cuneiforme, care se foloseau pentru gravarea pe suport din argilă. Grecii, care în catastrofa ce a distrus cultura miceniană şi-au pierdut cunoştinţele de scriere (aşa-numitul sistem liniar B), au adoptat, în jurul anului 800 î.Hr., scurtul şi practicul alfabet al fenicienilor (şi împreună cu el numele de „alfabet", precum şi cuvântul care desemna foaia de papirus, *byblos*, din care derivă mare parte din terminologia pe care o utilizăm şi noi, în prezent, pentru a ne referi la cărţi), pe care l-au îmbogăţit la rândul lor cu semne reprezentând vocalele, ceea ce constituia un pas foarte important în adaptarea acestei scrieri la alte limbi decât cele semitice (care, precum araba sau ebraica, folosesc şi astăzi sisteme de scriere bazate doar pe reprezentarea consoanelor). Alfabetul recreat de greci a servit ca bază pentru limba etruscă (iar aceasta, la rândul său, ar putea fi modelul care a inspirat scrierea runică, menţinută în Scandinavia până în Evul Mediu), pentru latina pe care o folosim şi noi şi pentru alfabetul chirilic al slavilor. Alfabetul s-a născut deci ca urmare a unei serii întregi de interacţiuni culturale din zonele de trecere din spaţiul mediteranean oriental.

Cele spuse în legătură cu scrierea sunt valabile, desigur, în multe alte domenii – spre exemplu, geometrie, astronomie sau medicină –, în care grecii nu trebuie consideraţi nici „inventatori", nici simpli „traducători", ci protagonişti ai unei etape de perfecţionare în dezvoltarea unor activităţi ştiinţifice pe care alţii le-au iniţiat şi pe care alţii vor continua să le dezvolte după ei.

Dezinteresul oamenilor de ştiinţă moderni, combinat cu distrugerea moştenirii trecutului, a făcut ca astăzi să cunoaştem bine doar forma în care această cultură „metisată" s-a manifestat în Grecia, apoi la Roma, şi să trecem cu vederea rolul pe care l-au avut în elaborarea sa alte popoare, cum au fost etruscii, un popor de limbă pre-indo-europeană care şi-a răspândit produsele culturale pe întregul continent, a dat viaţă unui teatru şi unei literaturi astăzi pierdute şi care, mai cu seamă, a creat „prima formă de organizare urbană superioară pe solul propriu-zis european". Etruscii au influenţat originea artei celtice şi au lăsat moştenire popoarelor de limbă latină cuvinte fundamentale ca *littera, mundus, populus, publicus* sau *persona*.

Ceva asemănător s-a întâmplat şi pe celălalt mal al Mediteranei, la cartaginezi, printre care se pare că alfabetizarea era mai răspândită decât la greci – chiar şi ţăranii sau pescarii ştiau să citească şi să scrie –, dar despre a căror cultură, rezumată în „cărţile punice", cunoaştem prea puţin, căci Roma s-a străduit să-i şteargă amintirea, dăruind biblioteca din Cartagina unor obscuri regi africani. De acest genocid cultural a scăpat totuşi marea enciclopedie agricolă a lui Magon[4], ale cărei douăzeci şi opt de volume au fost depuse, împreună cu cele ale sibilelor, în templul lui Apollo de la Roma, au fost traduse în latină şi s-au răspândit în numeroase versiuni prescurtate, care au influenţat până şi agronomia arabă medievală.

Mitul grecesc şi-a schimbat caracterul şi a căpătat o nouă dimensiune începând cu Alexandru. Necesităţile politice implicate de fundarea unui imperiu l-au obligat să dea o dimensiune strict culturală „elementului elen", pentru a facilita astfel încorporarea barbarilor care ar fi dorit să se integreze. După spusele lui Plutarh, Aristotel l-a sfătuit pe Alexandru să-i trateze pe greci ca pe nişte prieteni, iar pe barbari,

4. Agronom cartaginez, autor al unui tratat de agricultură important mai cu seamă în domeniul arboriculturii (n.tr.).

„ca şi cum ar fi fost plante sau animale". Însă Alexandru nu i-a dat ascultare, ci a reuşit să-şi creeze o imagine de „mediator pentru întreaga lume", facilitând asimilarea grupurilor conducătoare indigene, de care avea nevoie pentru administrarea unui imperiu atât de vast.

Adoptarea superficială a limbii şi a culturii greceşti în regatele elenistice a însemnat doar o spoială de modernitate. Sub aparenţa formală a instituţiilor democratice ale polisului, statele apărute după moartea lui Alexandru au păstrat vechile forme politice orientale, traduse în greceşte şi adaptate unei epoci de prosperitate mercantilă. Oraşele Orientului Apropiat s-au elenizat construind edificii publice precum teatre sau gimnazii (chiar şi sacerdoţii evrei participau activ la viaţa celui din Ierusalim); însă agora, de exemplu, nu îndeplinea nici o funcţie politică, fiind doar un centru comercial înconjurat de prăvălii, bănci şi alei cu negustori ambulanţi.

Roma, care şi-a însuşit metodele de luptă ale Lumii elenistice, s-a proclamat continuatoarea sa, aducând ca argument ideea că latina ar fi un dialect grecesc, introducându-l pe Enea în genealogia lui Romulus şi asumându-şi tradiţia homerică, adaptată cum se cuvine de Vergiliu, ca fiind propria-i istorie. Ceea ce a continuat însă cu adevărat a fost programul imperial al lui Alexandru, iar dacă limba şi cultura greceşti au fost asimilate, aceasta s-a întâmplat, înainte de toate, pentru a putea gestiona în continuare administraţia cu propriile sale cadre elenizate, culminând astfel proiectul de construcţie a unei societăţi autoritare legitimate cu ajutorul vechii retorici a democraţiei ateniene. Pentru că „imperiu" şi „democraţie" erau două concepte incompatibile. La un secol şi jumătate după moartea lui Alexandru, un grec dus la Roma ca ostatic, Polybios, avea să-şi exprime admiraţia faţă de forma de guvernământ a romanilor, faţă de „constituţia sa mixtă", care nu semăna defel cu „egalitatea drepturilor politice" proclamată de Herodot drept caracteristică a civilizaţiei elene.

În Roma imperială nu exista un sistem democratic participativ. La nivel formal, era un ciudat amestec între o continuitate aparentă a republicii (la Roma, împăratul guverna, cel puţin teoretic, împreună cu senatul) şi un control direct asupra restului imperiului, unde deciziile personale ale suveranului – luate în general drept răspuns la „petiţiile" venite din provincii – erau considerate legi. Clasele dominante nu menţineau ordinea socială urbană prin forţă, ci graţie consensului popular obţinut prin darurile aduse de *princeps*, prin

ceea ce se numeşte de obicei „euhemerism", care cuprindea atât „pâinea", cât şi „circul" sau sacrificiile religioase.

Aşa se explică faptul că romanii, spre deosebire de greci, nu au limitat accesul la „cetăţenie", care oricum nu implica drepturi politice efective, ci s-au arătat de la început interesaţi să o acorde notabililor din provincii pentru a-şi atrage grupurile conducătoare ale celorlalte popoare, până când *Constituţia Antoniniană*, publicată de Caracalla[5] în 212 d.Hr., a acordat-o practic tuturor oamenilor liberi din imperiu.

S-a putut spune astfel că Imperiul Roman era „un ansamblu de aşezări prea puţin integrate între ele". De aici, „descrierea obişnuită pentru ceea ce numim «imperiu» este «popoarele supuse dominaţiei romane». Imperiul nu este nicidecum conceput ca o entitate teritorială". Nu existau „frontiere" delimitate prin vreun semn, printre alte motive şi pentru că lipseau hărţile suficient de precise pentru a le putea defini în mod corect (acestea erau, în schimb, suficient de exacte pentru a separa provinciile între ele şi a delimita astfel sfera de acţiune a guvernatorilor). Ceea ce ţinea laolaltă aceste popoare nu era nici eficienţa administraţiei, nici forţa armată, ci comunitatea de idei şi interese care exista între aristocraţii romani şi notabilii locali, prin intermediul cărora se guvernau provinciile. Administraţia centrală practica „o imensă delegare" de atribuţiuni, dat fiind faptul că imperiul nu putea fi controlat decât prin intermediul unei reţele de municipii şi, în general, prin intermediul puterilor locale, care se bucurau de o considerabilă autonomie, incluzând-i chiar şi pe „regii clienţi" integraţi imperiului, cum era cazul lui Irod din Iudeea şi al succesorilor săi, sau oraşele „autonome", cum a fost cazul oraşului Tyr.

Nu exista nici o cultură împărtăşită de toţi. Spre deosebire de Grecia, unde difuzarea orală a literaturii demonstrează că limba era accesibilă unui public foarte larg, avem îndoieli serios fundamentate că latina literaturii culte ar fi fost înţeleasă de o mare parte din publicul roman – iar de locuitorii din provincii chiar mai puţin –, ceea ce poate explica importanţa care a fost acordată propagandei prin imagine: relatări vizuale prin intermediul sculpturii pe arcurile

5. Caracalla (Marcus Aurelius Antoninus) – împărat roman (211-217). A instituit un regim autoritar şi crud. În 212 a acordat cetăţenia romană tuturor oamenilor liberi din imperiu (*Constituţia Antoniniană*). A murit asasinat din ordinul prefectului pretoriului (n.tr.).

de triumf, mii de statui ale împăratului ridicate de-a lungul şi de-a latul imperiului (numai la Roma se găseau câteva sute de statui ale lui August, dintre care optzeci de argint etc.).

În domeniul religios, se ştie că „nimeni n-a putut număra vreodată divinităţile adorate în întreg imperiul", dat fiind faptul că se respectau toate religiile, cu scopul de a asimila zeităţile locale presupuşilor „echivalenţi" romani (în Cartagina învinsă, de exemplu, sanctuarele lui Baal Hamman au fost transformate în temple ale lui Saturn). Exista un singur element comun, şi anume funcţia de „sacrificator" a împăratului, care îl convertea în mediator între societatea terestră şi puterile divine, dar într-un mod atât de generic, încât putea părea acceptabil pentru adepţii oricăreia dintre numeroasele religii provinciale.

Cu toate acestea, Roma nu a fost în stare să asimileze cultura popoarelor care alcătuiau ciudata formă de asociere care era imperiul. Cu excepţia cultelor şi misterelor orientale, rămase din imperiul lui Alexandru sau aduse de sclavi şi romanizate în grabă – cum o demonstrează evoluţia care l-a transformat pe zeul iranian Mithra în zeul Helios-Mithra din vremea împăratului Iulian –, romanii s-au interesat prea puţin de culturile popoarelor din jurul lor, cu unica excepţie a grecilor.

Închişi în sine, ei şi-au creat o lume care se reducea la doar două părţi: imperiul şi barbarii. Dihotomia aceasta se reflecta şi în viziunea lor geografică. Dacă grecii împărţiseră lumea în trei, Plinius avea să spună că există doar două, din moment ce Europa era cea mai bună dintre lumi şi cea care dăduse naştere „poporului care le-a învins pe toate celelalte" şi din moment ce mulţi susţineau că lumea lor „nu este a treia parte, ci chiar jumătate din lume". Aceeaşi miopie ne-o relevă şi Ovidiu, care, exilat la ţărmul Mării Negre, exclamă „mă aflu abandonat pe nisipurile de la capătul lumii": la o frontieră dincolo de care nu se găseşte nimic altceva decât barbarie, frig şi spaimă. Obiceiul de a contempla umanitatea prin oglinda deformantă a barbariei îi împiedica pe romani să observe că dincolo de „prag" se găseau alte lumi, alte culturi, ba chiar o ştiinţă şi o tehnologie superioare celor romane.

Văzuţi prin contrast cu portretul ideal al „romanului", „barbarii" ofereau o imagine cu totul stereotipică, aşa cum se vede din înspăimântătoarea pictură despre huni pe care ne-a lăsat-o Amiano Marcelino, pe-atât de plină de orori pe cât este de inexactă. Înseşi „popoarele

barbare" au fost inventate într-un fel de romani, care le-au atribuit caracteristici de unitate etnică şi de aşezare teritorială pe care nu le aveau: Galia lui Cezar şi Germania lui Tacit erau fructe ale imaginaţiei autorilor lor („germanii" vor folosi un nume colectiv pentru a se autodefini abia peste o mie de ani). În schimb, contactul cu aşezările militare de la extremităţile imperiului, atrăgând populaţii străine şi fixându-le în apropierea lor, a contribuit la facilitarea unificării acestora şi le-a determinat să se grupeze în confederaţii. Posibilităţile comerciale, serviciul în armata romană şi, mai târziu, necesitatea de a organiza repartiţia taxelor percepute de imperiu au fost factorii care le-au consolidat şi le-au făcut să dureze în timp. În felul acesta, romanii au contribuit la transformarea în realitate a fantasmelor pe care le imaginaseră.

Primii „barbari" europeni pe care i-au cunoscut au fost celţii, denumire care se referea la un grup de popoare foarte larg, de la galii din vestul extrem al Europei – cum au fost cei care, la începutul secolului al IV-lea î.Hr., au invadat Italia şi au colindat drumurile pustii ale Romei, „înspăimântaţi de atâta singurătate" – până la galaţii din Asia Mică, soldaţi şi banditi. Este greu de stabilit în ce măsură asemănările culturale dintre aceştia – singura decisivă, de altfel, va fi înrudirea limbilor – corespund realităţii sau, dimpotrivă, ideilor preconcepute romane, date fiind diferenţele existente, spre exemplu, între celţii din nordul Italiei, despre care Polybios ne spune că trăiau în locuinţe fără ziduri şi că „dormeau în culcuşuri de frunze", şi constructorii marilor *oppida* fortificate care se întindeau din Galia până pe malul Dunării.

Al doilea grup de barbari europeni a fost cel al germanicilor. Romanilor li se păreau că toţi arată la fel şi îi considerau „o rasă pură". După Tacit, „înfăţişarea este aceeaşi la toţi: ochi necruţători şi albaştri, păr roşcat, înalţi şi făcuţi numai pentru violenţă (la muncă şi la treburi obositoare nu au aceeaşi rezistenţă)". Patru sute cincizeci de ani mai târziu, Procopius spune ceva asemănător despre goţi: „Nu există nici o diferenţă între ei: toţi au pielea albă, părul blond, sunt înalţi şi bine făcuţi. Se supun aceloraşi legi, au credinţe religioase identice şi vorbesc una şi aceeaşi limbă". Ceea ce nu este, desigur, decât obişnuita miopie în faţa necunoscutului: pentru europeanul mediu, prea puţin obişnuit cu vederea lor, negrii sau chinezii par toţi la fel.

Există, firește, un popor got care, după Casiodor[6], şi-ar avea originile în Scandinavia, în locul acesta „ca un atelier de popoare sau ca o matrice de naţiuni". Există şi o limbă gotică, iar în Balcani aceasta a supravieţuit până în Evul Mediu târziu. Însă grupurile care au intervenit în istoria imperiului şi pe care le numim de obicei goţi erau un conglomerat de popoare – inclusiv alani şi huni, de exemplu –, între care goţii propriu-zişi formau grupul dominant, având un limbaj al lor, o religie comună (care nu era arianismul, cum se spune de obicei, ci o religie intermediară între acesta şi creştinism) şi legi şi obiceiuri deja formate la venirea hunilor (tocmai datorită contactului cu romanii, care i-a ajutat să le definească), ceea ce le-a permis să-şi păstreze specificitatea culturală chiar şi trăind împreună cu celelalte grupuri.

Ei nu aveau însă unitatea politică pe care o sugerează relatările despre marii capi militari, despre dinastiile şi regatele barbare. În armata lui Attila care s-a luptat în bătălia de la Câmpiile Catalaunice, hunii reprezentau o minoritate în cadrul unui agregat de „multiple popoare şi diferite naţiuni", unite într-o asociere foarte laxă. După moartea lui Attila, asocierea aceasta s-a desfăcut la scurtă vreme, iar hunii înşişi au sfârşit prin a se contopi cu alte popoare germanice sau slave, dispărând din istorie. Nici ostrogoţii sau vizigoţii, care au format totuşi entităţi politice mai durabile, nu par să fi fost altceva decât nişte conglomerate de triburi şi grupuri războinice care îşi aveau fiecare propriile căpetenii – ceea ce era definit mai înainte ca aristocraţia gotică – şi care se asociaseră, fără a se contopi, în aceste unităţi de dimensiuni mai mari care romanilor li se păreau monarhii.

Pe de altă parte, este greu să rămânem la vechea idee care ne prezintă cucerirea Imperiului Roman de Apus de către barbari drept o ruptură decisivă. Trebuie să ne amintim că relaţiile dintre aceştia şi imperiu nu au fost întotdeauna belicoase, ci s-au manifestat într-o foarte largă gamă de nuanţe mergând de la comerţ pur şi simplu la jaf şi de la servicii plătite la perceperea unor taxe de protecţie, între care nu întotdeauna se poate face uşor distincţie.

Cea mai mare parte a barbarilor care au trecut frontierele imperiului au făcut acest lucru nu ca invadatori, ci ca imigranţi, care se stabileau

6. Casiodor (Flavius Magnus Aurelius Cassidorus Senator) (c. 485-578) – om politic, istoric şi erudit roman. A fost demnitar la curtea regelui ostrogot Teodoric. A scris : *Istoria goţilor* (12 cărţi), *Cronica* şi *Variae* (culegere de legi) (n.tr.).

pe teritoriul imperial cu acceptul romanilor, ca soldaţi în serviciul împăratului (încadraţi în armata romană, la început, iar mai târziu, ca grupuri autonome care dădeau ascultare propriilor căpetenii). Şi nu numai că nu doreau distrugerea structurii politico-administrative existente, ci erau interesaţi ca ea să fie menţinută ca atare, căci servea la perceperea de impozite din care era întreţinută armata.

Dacă goţii care au trecut în număr mare Dunărea în anul 376 s-au răsculat, acest lucru s-a datorat comportamentului funcţionarilor romani, care le-au atribuit bucăţile de pământ cele mai neproductive, sperând că foamea îi va îmblânzi. Dar nici după victoria de la Adrianopol din 378 – unde au început prin a opri atacul roman cu ajutorul unui cerc de care de luptă, pentru a zdrobi mai apoi armata imperială cu cavaleria – şi nici după cucerirea Romei de către Alaric[7] în 410, învingătorii nu au pretins nimic mai mult decât să li se recunoască poziţia „în cadrul imperiului". O carte recentă despre Occidentul roman susţine că singurul lucru care s-a întâmplat în secolul al V-lea este acela că administraţia romană a fost înlocuită cu aceea a unor popoare barbare stabilite pe aceste teritorii prin mijloace mai mult sau mai puţin legitime, dar că aceasta, departe de a însemna sfârşitul imperiului, a reprezentat doar o transformare a lui. S-a ajuns chiar la a se afirma că este destul de îndoielnic faptul că îndepărtarea lui Romulus Augustulus în 476 ar fi schimbat ceva în vieţile locuitorilor Italiei.

Acest sistem de relaţii a sfârşit prin a se nărui în partea de apus a imperiului (partea de răsărit s-a menţinut şi a supravieţuit încă o mie de ani). Presiunea barbarilor a crescut în timp ce economia romană decădea şi se replia în sine însăşi, scăzând dorinţa locuitorilor de a continua să susţină costurile mereu în creştere ale unui sistem care îi servea prea puţin, mai ales în momentul în care diviziunile din sânul propriei societăţi a imperiului au ajuns să fie mai grave decât conflictul care-l opunea, la nivel global, ansamblului de „inamici externi".

Pentru a putea înţelege prăbuşirea Imperiului de Apus, trebuie să ne aplecăm asupra semnelor de paralizie a structurii administrative centrale şi asupra fracturilor sociale care îl slăbiseră cu mulţi ani înainte ca barbarii să preia controlul asupra sa. Secolele de „decadenţă" – termen care exprimă o viziune în diagonală a unui complex

7. Alaric I – rege vizigot (395-410). A făcut incursiuni în Peninsula Balcanică şi în Italia, cucerind şi jefuind Roma (în 410) (n.tr.).

proces de evoluţie şi schimbare – au fost martorele unei progresive privatizări a funcţiilor publice, ale unei adânciri a inegalităţilor economice şi, drept urmare, ale consolidării unei pături de foarte bogaţi proprietari latifundiari ce îşi cultivau pământurile cu ajutorul colonilor, care, încercând să scape de îndatorare (cauzată mai ales de impozite), căutau protecţia unui stăpân, iniţiind astfel un proces de legare de glie asemănător cu sclavia în decadenţă, doar că era mai puţin rentabil pentru marii proprietari.

Deci cine erau „barbarii" despre care se presupune că ar fi distrus imperiul? Istoricul rus Rostovtseff – obsedat de revoluţia sovietică, care l-a obligat să-şi păsărească ţara – ne spune că Roma s-a prăbuşit fiindcă, incapabilă să „civilizeze" masele ţărăneşti, a asistat neputincioasă la spectacolul năruirii culturii păturilor superioare în faţa ofensivei celei a locuitorilor rurali. Iniţial, „barbaria rurală a început să stârnească populaţia oraşelor"; mai târziu, aceasta „a fost cu totul sufocată de sosirea elementelor barbare din exterior, ajunse aici în parte prin imigraţie, în parte prin cucerire".

Este clar că, dacă luăm în considerare această explicaţie, inamicii care au distrus imperiul au fost atât interni – ţărani care nu fuseseră romanizaţi –, cât şi externi. Ceea ce ne dezvăluie faptul că denumirea de „barbar" se folosea pentru a-i desemna nu doar pe invadatorii veniţi din afara frontierelor, ci pe toţi aceia care, dintr-un motiv sau altul, nu acceptau ordinea socială imperială şi, drept urmare, nu erau dispuşi s-o apere. Ea se referă, în bună măsură, la acei locuitori rurali ai imperiului pe care cultura latină nu reuşise să-i integreze şi care au provocat ceea ce Rostovtseff consideră a fi trăsătura esenţială a decadenţei romane: „absorbţia progresivă a claselor cultivate de către mase".

Ceea ce este destul de ilustrativ pentru noi, nu numai în legătură cu ambiguitatea conceptului de „barbar", dar şi cu motivele care explică succesul de care s-a bucurat viziunea comună a „căderii imperiului". Imaginea tradiţională a unei Rome care se năruie o dată cu eşecul claselor sale conducătoare, incapabile să reziste presiunii barbarilor, a îndeplinit – şi continuă să îndeplinească şi astăzi – o funcţie „moralizatoare" de cea mai mare utilitate. Pentru mulţi intelectuali şi oameni politici contemporani, societatea noastră se confruntă cu pericolul altor barbari, al „maselor" care trebuie ţinute la distanţă pentru a evita să distrugă civilizaţia. Ferindu-se să ia în considerare problemele propriei noastre lumi, acestora li se pare

mai comod să scoată din sertar vechea sperietoare a decadenţei Romei decât să examineze factorii interni de dezbinare, care ar putea fi mărirea continuă a inegalităţii averilor sau limitările aduse libertăţii.

Când unii dintre istoricii de astăzi ne spun că ceea ce a distrus de fapt imperiul târziu a fost practica politică de a pune interesele private înaintea celor colective, nu trebuie deloc să ne mirăm că argumentele lor suscită rezerve, căci pot prea bine incita la comparaţii incomode cu unele situaţii actuale. O interpretare ce ar pune accentul pe problemele interne ale societăţii romane nu ar avea nevoie să recurgă la barbari pentru a explica criza imperiului, iar susţinătorii viziunii tradiţionale s-ar găsi atunci într-o situaţie în care li s-ar potrivi versurile pe care, într-un poem de Kavafis[8], le rostesc împăratul şi senatorii, care au aşteptat zadarnic sosirea barbarilor şi se retrag îngrijoraţi, ştiind că nu-i vor mai vedea venind de nicăieri:

„Ce se va-ntâmpla cu noi acum, fără barbari?
Căci trebuie să recunoaştem că oamenii aceştia
ar fi rezolvat problema".

8. Konstandinos Kavafis (pe numele adevărat Constantine Cavafy) (1863-1933) – poet grec. A evocat în versurile sale lumea epocii elenistice, a Romei şi a Bizanţului, îmbinând nostalgia cu meditaţia filosofică şi cu ironia (n.tr.).

Capitolul 2

Oglinda creştină

În viziunea istorică tradiţională, cel de-al doilea element caracteristic al „europeanului", împreună cu moştenirea lăsată de cultura clasică, este creştinismul, care ni se prezintă ca o doctrină definită de la originile sale, ce se răspândeşte în lumea mediteraneană şi devine, în secolul al IV-lea, religia imperiului (acesta este momentul în care are loc prefacerea imperiului, o dată cu „convertirea" lui Constantin, în timp ce creştinismul rămâne neschimbat).

Totuşi, între creştinismul originar şi cel din vremea lui Constantin a existat o lungă şi complexă evoluţie, care cuprinde cel puţin trei mari etape. În prima etapă, cea a lui „Iisus istoric", avem de-a face cu una dintre mişcările religioase de reînnoire care au zguduit Palestina la începuturile erei noastre. A fost o mişcare esenţialmente rurală, care se opunea „oraşului" : respectiv atât ierarhiei religioase a Templului, propunând o relaţie directă şi fără mediere a omului cu divinitatea, cât şi administratorilor imperiului, ceea ce explică de ce ambele puteri s-au unit pentru a o combate.

În a doua etapă, creştinismul a părăsit limba arameică pentru a începe să se exprime în greacă şi a trecut din Palestina rurală în oraşele elenistice. Transferul acesta a însemnat şi o schimbare a credincioşilor, care nu aveau să mai fie doar săracii şi marginalii ucenici ai lui Iisus, ci cetăţenii bogaţi care se alăturau grupurilor create de Pavel, între care femeile aveau un rol esenţial. Caracterul plural al acestei faze iniţiale de dezvoltare a creştinismului reflectă diversitatea de origine a grupurilor de credincioşi : creştini circumcişi încă puternic legaţi de iudaism, convertiţi provenind din grupuri persecutate în Palestina – „elenişti" ostili Templului, ucenici ai lui Ioan Botezătorul care emigraseră după uciderea lui – şi, în sfârşit, păgâni convertiţi fără a fi trecut prin iudaism. Pavel, ale cărui

predici s-au văzut curând implicate într-o serie de înfruntări între tendinţe diverse, găsea că este normal să existe divizări între creştini, ba chiar considera că este bine să existe şi „eretici".

S-a spus că adevăratul creştinism „cuprindea o mare varietate de voci, un extraordinar evantai de păreri". În Siria şi în Egipt avem o primă fază în care acesta convieţuieşte cu mai multe secte iudaice, urmată de o alta în care predomină gnosticismul şi în care doctrina dobândeşte trăsături ale gândirii orientale şi ale „păgânismului" greco-roman. Atunci când ne referim la istoria acelor vremuri, a vorbi despre gnosticism, montanism sau arianism ca erezii este corect doar în măsura în care luăm în considerare semnificaţia originală a cuvântului *airesis*, care la autorii clasici era aceea de „alegere", „opinie" sau „şcoală de gândire", nicidecum de „sectă" sau „facţiune", pe care a căpătat-o ulterior. De fapt, „şcolile" acestea au convieţuit fără mari conflicte până când Constantin a asociat creştinismul cu imperiul şi a creat o Biserică ce deţinea o autoritate centralizată şi puterea de a decide „adevărurile" admise.

Se va înţelege, de asemenea, că diferenţele de doctrină nu erau decisive în cazul acelor grupuri care împărtăşeau credinţa că sfârşitul lumii este aproape, precum acei creştini din Pont care, convinşi că „judecata de apoi" urma să aibă loc în mai puţin de un an, şi-au abandonat pământurile şi munca şi şi-au vândut toate bunurile. Această componentă eshatologică, moştenire a tradiţiei apocaliptice ce înflorise în Palestina în vremea lui Hristos, era una dintre caracteristicile pe care păgânii la criticau cel mai mult la creştini: „Ce să mai spunem de credinţa voastră că tot ce este în cer şi chiar cerul însuşi cu toate stelele sunt în primejdie de pârjol şi ruină, ca şi cum ordinea rânduită de legile cele divine ale lumii ar fi menită unui cataclism?", spune interlocutorul păgân într-un dialog imaginat de Minucius Felix[1].

Numai comunităţile care se pregăteau pentru sfârşitul iminent al lumii puteau accepta, sub imperiul acestei tensiuni, renunţarea la toate bunurile şi la toate plăcerile. În jurul anului 200 însă, văzând că momentul mult aşteptat nu mai sosea, creştinii din Pont care renunţaseră la toate au revenit la viaţa normală: „Tinerii s-au căsătorit şi toţi oamenii s-au întors la pământurile lor". De atunci, poziţiile

1. Apologet creştin din secolul al III-lea, autor al unui dialog imaginar dintre un creştin şi un păgân, *Octavius* (n.tr.).

extreme asupra ascetismului şi a renunţării la sex s-au păstrat doar în rândurile grupurilor mai radicale ale creştinilor de rit oriental. În cadrul creştinismului „ortodox", norma castităţii absolute a rămas valabilă pentru „Părinţii deşertului" – asceţii egipteni sau ermiţii din Siria şi Capadocia –, de la care au preluat-o călugării ; în rândurile clerului secular, aceasta s-a generalizat treptat, în timp ce pentru ansamblul comunităţii laice s-a creat o morală care se mulţumea să interzică adulterul şi să stabilească nişte reguli care să facă distincţie între legătura matrimonială şi „concupiscenţa cărnii".

Cea de-a treia etapă a acestei istorii de început a creştinismului cuprinde asocierea sa cu puterea politică a imperiului, care l-a transformat într-un „guvernământ ecleziastic, paralel cu cel secular", cu care colabora pentru punerea în aplicare a decretelor imperiale. O dovadă a radicalismului acestei transformări ne-o furnizează faptul că, în anul 314, un sinod a stabilit pedeapsa cu excomunicarea pentru soldaţii creştini care abandonau serviciul militar, contrazicând astfel atitudinea vechilor martiri care preferaseră să moară decât să intre în armată, susţinând, cum a făcut Maximilian, că un creştin nu are voie să facă rău nimănui.

În această perioadă dispare caracterul plural şi comunitar. Creştinismul se transformă în creştinătate, care se priveşte pe sine, de la recunoaşterea sa oficială, drept o comunitate unitară şi ierarhizată ce aspiră la a include în rândurile sale întreaga umanitate şi la a-şi extinde controlul asupra tuturor activităţilor umane. Să nu uităm faptul că creştinismul este singura dintre marile religii supusă controlului unui cler organizat ierarhic.

Am vorbit despre asocierea politică a creştinismului la imperiu şi nu despre „convertirea lui Constantin". De fapt, împăratul, care avusese viziunea crucii la doar doi ani după ce avusese o viziune a lui Apollo, nu a încetat nici o clipă să-şi îndeplinească funcţia de şef religios pentru supuşii săi „păgâni", construind temple vechilor zei în noua lui capitală din Orient. Nici viaţa sa personală nu pare să se fi schimbat foarte mult, dacă ţinem seama de faptul că „a trebuit să-şi asume" responsabilitatea morţii violente a socrului său, a trei cumnaţi, a fiului său întâi născut şi a soţiei sale.

Dacă există vreun lucru care nu poate fi pus la îndoială, acela este simţul politic de care a dat dovadă Constantin încă din prima clipă a recunoaşterii religiei creştine, în cadrul a ceea ce Santo Mazzarino a calificat drept programul „revoluţionar" al împăratului.

Pe lângă o mai puternică centralizare politică, o economie bazată pe moneda de aur şi o marcată divizare a societăţii între posesorii de bogăţii şi *humiliores* tot mai oprimaţi, obligaţi să plătească cu sudoarea frunţii cea mai mare parte a cheltuielilor de funcţionare a imperiului, s-a creat, ca parte esenţială a programului, o Biserică creştină unică şi universală, recunoscută de stat, care şi-a dotat clerul nu doar cu uriaşe averi materiale (donaţiile făcute doar de Constantin au fost evaluate la cca 1.100 kg de aur şi 5.300 kg de argint), ci şi cu o serie de privilegii – scutiri fiscale, acordarea capacităţii de a moşteni bisericilor etc. – care le permiteau să le sporească în mod considerabil.

Pentru a înţelege această alianţă, trebuie să ţinem cont de faptul că în structura socială a comunităţilor creştine nu predominau cei umili, aşa cum se spune câteodată (ca ecou la afirmaţiile detractorilor păgâni, care susţineau că membrii comunităţii creştine făceau parte din „plebea cea mai de jos"), ci o pătură reprezentativă a populaţiei urbane din lumea greco-romană, cu conducători provenind din sectoarele sale cele mai educate şi mai prospere (în Hispania, de exemplu, creştinarea a început în primul rând cu clasele de sus, ceea ce explică de ce episcopii erau cel mai adesea aristocraţi).

Biserica s-a transformat astfel într-unul dintre principalele puncte de sprijin ale noului „Imperiu creştin", care avea să supravieţuiască în Orient până în secolul al XV-lea. În Occident, unde structura imperială s-a prăbuşit cu mult înainte, Biserica a fost cea care a încercat s-o restabilească, prin încoronarea lui Carol cel Mare la Roma (profitând de „locul vacant" lăsat pe tronul imperial, în Bizanţ, de abdicarea lui Constantin al VI-lea, pe care mama sa îl făcuse să-şi scoată ochii) sau prin ceea ce s-a numit „papalitatea imperială", care i-a determinat pe suveranii pontifi să caute să reunească în propria persoană puterea politică şi funcţia sacerdotală, fundamentându-şi pretenţia pe presupusul lor caracter de moştenitori ai imperiului, conform numitei *Donaţii a lui Constantin*, un fals datând din secolul al IX-lea, care implica o recunoaştere a continuităţii, a unei legitimităţi neîntrerupte de „invaziile barbare". Ceea ce explică de ce Hobbes afirma, la mijlocul secolului al XVII-lea, că „papalitatea nu este altceva decât fantasma defunctului Imperiu Roman, care se simte încoronat şi în mormânt".

Noua situaţie creată de recunoaşterea politică nu mai putea permite convieţuirea paşnică a diverselor curente creştine.

Disidenţii – ereticii şi schismaticii – aveau să fie de-acum marginalizaţi şi puteau, sau chiar se cuvenea, să fie pedepsiţi. De fapt, primii disidenţi persecutaţi, donatiştii din nordul Africii, nu aveau o doctrină diferită, ci se opuneau doar asocierii creştinismului cu puterea politică, ceea ce i-a condus la a se considera, şi nu fără motive, adevăraţii continuatori ai Bisericii persecutaţilor şi martirilor şi la a-i socoti trădători pe cei care, aliindu-se cu imperiul, se serveau, la momentul oportun, de creştinism pentru a crea divergenţe între creştini.

Unii credincioşi optau pentru soluţii individuale, care nu reprezentau o ameninţare pentru Biserica ierarhică şi pe care aceasta i-a putut accepta, cum a fost cazul anahoreţilor care mergeau în deşert pentru a se „retrage din lume" sau a cenobiţilor care se închideau în mănăstiri în comunităţi restrânse. Aceşti asceţi, care păstrau virtuţile primilor ani ai creştinismului, dar nu încercau să facă din ele o normă pentru întreaga creştinătate, s-au pomenit hăituiţi de pelerinii care voiau să-i viziteze, atraşi de faima sfinţeniei lor, aşa încât au încercat tot soiul de metode ca să se izoleze de aceştia – ca Simeon, care s-a aşezat pe vârful unor coloane din ce în ce mai înalte, până când a ajuns la una de vreo douăzeci de metri deasupra solului, în vârful căreia a trăit peste patruzeci de ani, până la moartea sa, în 459.

O dată ce şi-a statornicit autoritatea, Biserica creştinătăţii s-a văzut obligată să impună o nouă viziune asupra originilor creştinismului, care să elimine toate trăsăturile ce puteau sugera pluralismul, reducându-le la tăcere sau condamnându-le retrospectiv ca nelegitime, în timp ce îşi asocia istoria proprie cu cea a Romei : Iisus se născuse în perioada în care August întemeia imperiul şi instituia *pax Romana*. „Ortodoxia triumfătoare – s-a spus – proclamă monopolul şi îşi rescrie istoria." Această „rescriere" a permis construirea unei imagini negative ce reunea şi personaliza toate trăsăturile creştinismului primitiv, care se dorea a fi smuls din rădăcină şi care a primit numele de „erezie", de data aceasta cu un nou înţeles. Chipul ortodoxiei s-a definit în oglinda aceasta deformantă, pus în contrast cu alte chipuri care, deşi purtau nume diferite, reuneau aproape întotdeauna aceleaşi trăsături comune : originea orientală, elemente de dualism (recunoaşterea existenţei unui principiu al răului alături de cel al binelui, reprezentat de Dumnezeu), imoralitate şi vrăjitorie. Modelul s-a dovedit atât de eficient, încât Biserica a continuat să-l

folosească încă multe secole pentru a identifica cu ajutorul lui disidenţii, astfel că îl regăsim şi în condamnările pronunţate împotriva templierilor sau catarilor.

Originea diverselor elemente care compun acest stereotip este uşor de stabilit. Sorgintea orientală atribuită celei mai mari părţi dintre mişcările eretice este legată de caracterul pluralist pe care îl avea creştinismul din aceste zone şi de teama romanilor de maniheism ca doctrină provenind de la „inamicii persani", dar are şi nuanţe derivate din resturi de prejudecăţi greceşti împotriva „asiaticului". Nu sunt dificil de identificat elemente de dualism în nici o erezie, dat fiind faptul că ele erau prezente pretutindeni, începând cu Noul Testament şi cu scrierile apocaliptice; de fapt, avem de-a face cu „una dintre credinţele perene ale umanităţii". Iar bănuiala de imoralitate, înţeleasă în majoritatea cazurilor ca promiscuitate, se referea la participarea mai numeroasă a femeilor în Bisericile „eretice", care urmau modelul comunităţilor creştine organizate de Sfântul Pavel (este cât se poate de revelator faptul că aceste acuzaţii erau formulate împotriva unor grupuri care, în general, condamnau sexualitatea şi promovau o viaţă ascetică).

Natura politică a asocierii dintre noua Biserică creştină *catolică*, ceea ce înseamnă „unică şi universală", şi imperiu se reflectă în numele de „episcop al celor din afară", adică al laicilor, pe care l-a adoptat Constantin pentru a-şi legitima intervenţiile în sprijinul orientărilor doctrinare sau disciplinare ale clericilor, inclusiv atunci când acestea erau în contradicţie cu credinţele sale personale. Împăratul va susţine astfel condamnarea arianismului de către Conciliul de la Niceea, în ciuda înclinaţiei pe care o avea pentru această doctrină, atitudine dovedită de faptul că va alege să primească botezul, cu puţină vreme înainte de a muri, din mâinile unui episcop arian. Ceea ce, iarăşi, nu trebuie să ne mire, dacă ne gândim la faptul că Constantinopolul a continuat să fie un oraş cu precădere arian până la finele secolului al IV-lea, cu mult după moartea fondatorului său.

„Oficializarea" creştinismului nu trebuie totuşi confundată cu creştinarea imperiului, care s-a produs într-un interval foarte mare de timp şi în mai multe etape. Secolul al IV-lea a fost, până în ultimul său deceniu, o epocă de convieţuire paşnică, în care vechea religie tradiţională continuă să construiască temple, să primească subvenţii de la stat şi să marcheze curgerea timpului cu sărbătorile sale.

În perioada scurtei paranteze restauratoare a domniei lui Iulian[2], pentru care reabilitarea păgânismului – restructurat la rându-i sub forma unui cult al lui Sol-Mithra – era asociată cu intenţia de a readuce moralitatea în administraţie, în armată şi la curte (în Constantinopol a găsit un palat cu o mie de bucătari, nenumăraţi bărbieri, eunuci, iscoade şi paraziţi de toate soiurile), lucrurile au început să se schimbe, în special o dată cu Teodosiu I[3], care şi-a asumat sarcina de a impune prin forţă unitatea religioasă: a condamnat erezia printr-o lege din august 379, a ordonat locuitorilor Constantinopolului să urmeze doctrina de la Niceea, a închis templele păgâne şi a interzis sacrificiile, considerate de-acum acte de înaltă trădare care se pedepseau cu moartea şi confiscarea bunurilor.

Sarcina nu era deloc uşoară. La Constantinopol, unde populaţia era pasionată de discuţii teologice, predominau arienii, împărţiţi şi ei în mai multe ramuri, şi mai exista şi un mare număr de apolinarieni (care susţineau că Hristos avea un trup uman şi un suflet divin), novaţieni etc. Grigorie de Nazianz[4], ales de împărat drept restaurator al ortodoxiei, a fost în mai multe rânduri atacat cu pietre de popor şi a avut nevoie de tot sprijinul imperial pentru a se menţine. Însă, dacă a expulza clerul arian din biserici nu era foarte greu având suficientă putere de partea sa, mult mai dificilă s-a dovedit sarcina de a-i „converti" pe enoriaşi.

La fel s-a întâmplat şi cu păgânii. În ciuda măsurilor de represiune din anii următori, tot ce s-a reuşit a fost ca sacrificiile să aibă loc în sfera privată sau în clandestinitate, aşa cum se întâmpla încă din vremea lui Iustinian, sfidând interdicţiile repetate şi cruzimea pedepselor. Vor avea loc persecuţii şi campanii militare – acum păgânii

2. Împărat roman (361-363). Nepot al lui Constantin I, influenţat de neoplatonism; a renegat religia creştină şi a încercat să restabilească păgânismul. A fost ucis în timpul unei campanii împotriva perşilor (n.tr.).
3. Supranumit Teodosiu cel Mare, împărat roman (379-395). A încheiat acorduri cu goţii, cărora le-a permis să se instaleze în imperiu, şi a introdus un mare număr de barbari în armata romană. A refuzat titlul de Mare Pontif, a făcut din religia creştină religie de stat, în 380, şi a interzis practicile păgâne (n.tr.).
4. Teolog şi părinte al Bisericii Răsăritene (c. 330 – c. 390), doctor al Bisericii, episcop de Constantinopol. S-a opus arianismului, a susţinut dubla natură (divină şi umană) a lui Hristos şi misterul Sfintei Treimi (n.tr.).

sunt cei aruncaţi la fiare sau arşi de creştini – pentru distrugerea ultimelor comunităţi păgâne, ceea ce se pare că nu se mai pomenise înainte de secolul al IX-lea. Protagoniştii acestor campanii vor fi episcopii care, în calitatea lor de „apărători ai săracilor", aveau nu doar o imensă influenţă asupra maselor urbane, ci deţineau controlul asupra unor grupuri de oameni – gropari, infirmieri etc. – care acţionau la ordinele lor ca nişte adevărate miliţii.

Se cunoaşte, de exemplu, situaţia complexă din Alexandria, unde, în timpul domniei lui Iulian, păgânii îl omorâseră pe episcop şi pe câţiva dintre demnitarii creştini care îi umiliseră. Restaurarea creştinismului ca religie oficială a adus cu sine distrugerea Serapeumului în 389, la instigarea episcopului Teofil, şi apariţia unui climat de persecuţii, accentuat de nepotul şi succesorul său, Chiril[5], instigator al asasinării Hypatiei[6]: o femeie păgână în vârstă, profesoară de filosofie respectată pentru cultura sa, care a fost lapidată şi ciopârţită în faţa unei biserici de gloata îndemnată de „infirmierii" episcopului.

Urmăriţi de zbirii patriarhului, ultimii filosofi păgâni din Alexandria s-au văzut obligaţi să părăsească oraşul. Unii s-au retras în Siria, evitând oraşele creştine şi refugiindu-se la ţară, unde lumea continua să venereze zeii locali, ori s-au îndreptat spre Mesopotamia. Au existat astfel mici grupuri de intelectuali care au păstrat vechea filosofie a celor persecutaţi de „barbaria" creştină, cum au fost cei care au înfiinţat la Harran, la graniţa dintre Imperiul Roman şi cel Persan, o şcoală neoplatoniciană ce avea să supravieţuiască până în secolul al XI-lea şi care a avut un rol esenţial în răspândirea culturii greceşti în lumea islamică.

În aproximativ aceeaşi epocă, în Galia, Martin, episcop de Tours, se dedica, înfruntând rezistenţa populaţiei locale, incendierii de temple, tăierii arborilor consideraţi sacri, dărâmării idolilor şi confruntărilor violente cu sacerdoţii păgâni, care voiau să continue să-şi celebreze sărbătorile tradiţionale aşa cum făcuseră din timpuri imemoriale.

Pentru a înţelege schimbarea prin care au trecut locuitorii imperiului o dată cu adoptarea oficială şi cu impunerea progresivă a creştinismului, trebuie să ne amintim că vechea religie „păgână" nu era altceva decât un sincretism care integra divinităţile locale într-un

5. Chiril al Alexandriei (376-444) – patriarh al Alexandriei (n.tr.).
6. Matematiciană şi gânditoare neoplatoniciană (370-415) din Alexandria. A formulat comentarii la operele lui Planton şi Aristotel. A fost ucisă de un grup de creştini fanatici (n.tr.).

panteon comun de origine greco-romană (se pare că Severus Alexander a dorit chiar „să-i ridice un templu lui Hristos şi să-l includă printre zei"). Elementul fundamental care conferea coerenţă acestui „mozaic de religii legate de ordinea existentă" era un ritual civico-religios menit a întări unitatea politică, a da împăratului o dimensiune religioasă, ca moştenitor al funcţiilor sacerdotale ale magistraţilor şi senatorilor. Religia imperiului nu avea, în sine, o „Biserică", şi nici o castă sacerdotală autentică, diferenţiată de puterile publice. Senatul şi împăratul erau cei care vegheau asupra religiei, iar persecuţiile împotriva acelora care, precum creştinii, voiau să rămână în afara sistemului se bazau strict pe motive politice.

„Revoluţia constantiniană" a însemnat începutul sfârşitului vechiului sistem, eclectic şi tolerant în privinţa doctrinelor, ce a făcut loc unei centralizări religioase care acum nu se limita la ritual, ci se extindea şi asupra domeniului comportamentului personal şi al credinţelor. Ceea ce a urmat aşadar a fost o confruntare nu atât între două religii, cât între două sisteme politico-religioase, fapt care explică de ce luptele s-au dat mai ales între grupurile conducătoare urbane, în timp ce zonele rurale, adică acolo unde locuia cea mai mare parte a populaţiei imperiului, au continuat să fie „păgâne", în sensul că şi-au păstrat încă multă vreme credinţele religioase locale.

Trecerea de la creştinismul primitiv la cel oficial – se poate vorbi despre sfârşitul unui „creştinism antic", care şi-a trăit criza de identitate între anii 380 şi 430 – a pregătit terenul pentru numeroase schimbări. Transformând o credinţă persecutată într-o Biserică stabilă, se căuta nu doar prezenţa acesteia în societate, ci controlul societăţii de către noua religie, fapt pentru care a fost nevoie de creştinarea ordinii publice imperiale şi de schimbarea obiceiurilor şi tradiţiilor oamenilor (care se încăpăţânau să celebreze festivalurile tradiţionale, cum era cel de la întâi ianuarie, sau continuau să meargă cu pasiune la circ).

Trebuia creat un nou sens al timpului şi al istoriei, ceea ce includea, ca element esenţial şi cotidian, un nou calendar, care să introducă ciclul pascal – ce obliga la calcule complexe, dar era absolut necesar pentru reglementarea succesiunii noilor sărbători religioase, care aveau menirea să întărească solidaritatea credincioşilor – şi, mai târziu, calcularea anilor „erei creştine", care s-a cristalizat abia în secolul al VI-lea şi s-a generalizat doar în cel de-al VIII-lea.

A apărut apoi o nouă concepţie despre spaţiu. Geografiei, realistă deşi imprecisă, din perioada clasică i-au urmat hărţi ale lumii care aveau în centru Ierusalimul şi amestecau realul cu simbolicul. Această

concepţie se reflectă deja în marea *mapamundi* de la mănăstirea din Ebstorf, realizată în secolul al XIII-lea, în care punctele cardinale se identifică cu trupul lui Hristos – capul, picioarele şi cele două mâini –, ceea ce, în termeni creştini, traduce identitatea dintre macrocosmosul lumii şi microcosmosul omului.

S-a trecut la o nouă ordonare a oraşului, în cadrul căreia templele, legate aproape întotdeauna de morminte ale martirilor şi de relicve, deveneau elemente esenţiale pentru nişte populaţii de structură neregulată şi cu creşteri spontane, „organice", în contrast evident cu modelele urbanistice romane, a căror structură reticulară dorea să reflecte natura ordinii politice care integra societăţile locale în marea unitate a imperiului.

A fost nevoie, de asemenea, să se modifice o serie de norme de viaţă, cum erau cele legate de sexualitate, căutându-se o cale de mijloc între morala „păgână" şi ascetismul extrem al unor grupuri care practicau creştinismul primitiv şi care condamnau orice activitate sexuală, inclusiv în cadrul căsătoriei. Aceste norme de creştinare au fost rezultatul unei imense munci de sistematizare teologică realizate de „Părinţii Bisericii" în secolele al IV-lea şi al V-lea. Soţii erau îndemnaţi să-şi limiteze activitatea sexuală la minimul indispensabil în vederea reproducerii şi să nu caute plăcere în aceasta. Coitul era interzis în noaptea nunţii, în timpul postului Paştelui, în ajunul sărbătorilor liturgice, duminica, în timpul menstruaţiei sau al sarcinii şi ori de câte ori unul dintre soţi era în cursul executării unei penitenţe pentru răscumpărarea vreunui păcat – penitenţe care durau uneori între cinci şi zece ani.

Am spus deja că Biserica creştinătăţii s-a străduit să lichideze curentele disidente care voiau să păstreze acele elemente ale creştinismului primitiv ce fuseseră eliminate din doctrina şi practica „ortodoxe". Urmăriţi de un cler care avea de partea sa braţul înarmat al legii, grupurile disidente orientale au apucat pe drumul parcurs mai înainte de filosofii păgâni, înspre Mesopotamia, Persia şi Asia Centrală, unde unele dintre „bisericile exterioare", ca nestorianismul[7], vor avea o lungă şi strălucitoare existenţă, aşa cum vom vedea mai departe.

7. Doctrină religioasă opusă arianismului, fondată de Nestorie, patriarh al Constantinopolului între 428 şi 431. Condamnată ca erezie de Conciliul de la Efes (431), doctrina susţinea că în Iisus Hristos trebuie să distingem două individualităţi, aşa cum se disting două naturi – divină şi umană –,

Cei ce treceau dincolo graniţa primitoare aveau să înveţe, o dată cu exemplul lui Priscilian[8], episcop de Ávila, că soarta care-i aştepta nu putea fi decât persecuţia sau chiar moartea. Din câte cunoaştem despre priscilianism – este întotdeauna greu de stabilit cât de reale erau ideile despre care credem că le susţineau condamnaţii, date fiind aberaţiile ce le erau atribuite de persecutorii lor, singurii de la care avem informaţii despre ei –, acesta conţinea principii care amintesc de creştinismul primitiv : aşteptarea unui sfârşit apropiat al lumii, ascetismul, celibatul, vegetarianismul, folosirea moderată a astrologiei şi numerologiei, studiul evangheliilor „apocrife" de tradiţie gnostică... Însă elementul principal al vinovăţiei lor pare să fi fost o chestiune de „disciplină" – teama în faţa unor tendinţe ascetice care voiau să rămână la marginea jurisdicţiei episcopale –, şi nu una de „dogmă". O religiozitate ce implica o participare mai activă a laicilor – inclusiv a femeilor – la viaţa ecleziastică ameninţa monopolul de putere al episcopilor şi era firesc să determine mobilizarea acestora împotriva ei.

Cum era de aşteptat, adepţii priscilianismului au fost acuzaţi de maniheism (care, la vremea respectivă, includea prezumţia de imoralitate şi vrăjitorie) de către un episcop despre care ni se spune că era un personaj mărginit şi intrigant, „lipsit de cea mai mică urmă de sfinţenie". Executarea lui Priscilian şi a discipolilor săi la Tréveris, în 385, a avut în mod clar un fond politic. Între adepţii priscilianismului se găseau membri de vază ai nobilimii senatoriale, care puteau fi consideraţi potenţiali inamici ai uzurpatorului Maxim[9], care i-a condamnat personal şi s-a grăbit să le confişte bunurile, pentru a le folosi în campania militară prin care spera să poată obţine conducerea imperiului.

Mulţi ani după aceea, Biserica din Galicia i-a venerat ca sfinţi pe „martirii din Tréveris" (ceea ce a fost cu putinţă graţie invaziei

---

opuse una celeilalte. Persecutaţi, adepţii săi au fugit în Persia şi chiar mai departe, până în Imperiul Chinez ; ei mai există şi azi în Iran, Iraq şi Siria (n.tr.).

8. Episcop spaniol (335-385). Doctrina sa, prea puţin cunoscută (priscilianismul), a fost declarată eretică, iar el, primul eretic încredinţat spre pedepsire braţului secular, a fost executat (n.tr.).

9. Magnus Clemens Maximus – uzurpator roman (383-388). A domnit asupra Galiei, Spaniei şi Bretaniei, a cucerit Italia, însă a fost învins şi ucis de Teodosiu I (n.tr.).

„barbare", care i-a pus pe locuitorii acestei zone în afara controlului Romei). S-a presupus chiar că în Santiago de Compostela, catedrala este posibil să fie ridicată pe locul unui sanctuar construit pentru a adăposti mormântul lui Priscilian, ceea ce ar da un caracter reparatoriu pelerinajelor efectuate în locul acesta, presupus mormânt al lui Santiago, de-a lungul secolelor.

După opinia unora, această a doua fază a istoriei creştine a Europei Occidentale – „era patristică" sau „Biserica Antichităţii târzii" – s-a încheiat o dată cu finalizarea procesului de fixare a doctrinei „catolice" în Occident şi cu marea întreprindere a convertirii lumii barbare. În această nouă fază, dialogul cu populaţiile germanice şi cu celţii din insulele britanice au servit la îmbogăţirea culturii europene, creând o sinteză care va da caracterul specific „originalităţii creştinismului medieval".

O atare viziune ar avea ca efect reducerea construcţiei Europei medievale la simpla integrare a noilor popoare în mediul unei culturi creştine comune: ar însemna a identifica expansiunea Europei cu predicarea misionară. Lucrurile sunt totuşi ceva mai complexe.

Căci, pentru început, ceea ce numim de obicei convertirea la creştinism a fost în multe locuri limitată la păturile urbane conducătoare (care furnizau apoi membrii noului cler, aşa cum se întâmplase mai înainte în cazul membrilor sacerdoţiului precreştin). La ţară avea să supravieţuiască multă vreme ceea ce Biserica numea „păgânism" şi care era mai curând o formă de sincretism între vechile credinţe autohtone – multe dintre ele continuă să existe şi astăzi sub formă de „superstiţii" sau folclor – şi elemente de religie a imperiului, la care se vor adăuga treptat tot mai multe trăsături creştine. Canoanele Conciliului de la Elvira, de la începutul secolului al IV-lea, dezvăluie o societate hispanică în care proprietarii funciari creştini sunt nevoiţi să tolereze păgânismul popular, în cadrul căruia iudaismul conviețuieşte paşnic cu creştinismul (conciliul interzice ca rabinii să binecuvânteze ogoarele, căci aceasta ar „anula" efectul binecuvântării pronunţate de episcop), iar practicile magice se asociază cu riturile creştine (de exemplu, celebrarea slujbei de înmormântare pentru o persoană vie a cărei moarte se doreşte). Atunci când Martin de Braga a scris, în jurul anului 572, predica sa *De correctione rusticorum*, credinţele ţăranilor din Galicia pe care le denunţa nu aveau nici o legătură cu subtilităţile doctrinare ale priscilianismului încă prezent în regiune, ci corespundeau mai curând unor

„superstiţii" autohtone: „a aprinde lumânări în jurul unor pietre, arbori, la fântâni sau la răspântii; ...actele de divinaţie şi prevestirile; ...a fi atent la piciorul pe care-l foloseşti, a vărsa grâu şi vin în focul aprins pe un trunchi şi a pune pâine la fântâni; ...a fermeca ierburi cu descântece...". În Galia, la începutul secolului al VI-lea, vechile credinţe, precum dansul bărbaţilor deghizaţi în animale sălbatice, continuau să existe în rândul unor oameni care, după cum se va exprima Sfântul Césaire din Arles[10], „se duc la biserica creştină şi se întorc de acolo păgâni". Tot de origine păgână par a fi şi cultul „sfântului Guinefort", „câinele cel sfânt" sacrificat pe nedrept de stăpânul său, la al cărui mormânt îşi duceau mamele copiii bolnavi ca să se vindece, conform unei tradiţii care, în ciuda condamnării de către Biserică, a supravieţuit până în secolul al XIX-lea.

S-a propus să îmbogăţim viziunea unui creştinism ce „înlocuieşte" vechile credinţe autohtone, suprapunând-o pe cea a unei expansiuni „orizontale" care s-ar fi realizat prin asocierea cu „lumea spirituală necreştină" şi prin asimilarea a numeroase elemente din aceasta. Ştim că în general cultura populară a Europei medievale va fi în continuare caracterizată, pentru multă vreme încă, inclusiv în zonele creştinate devreme, de un anumit sincretism religios. Însă acesta este numai unul dintre aspectele unei chestiuni mult mai generale şi mai profunde. Aaron Gurjewitsch semnala că, pe lângă un simbolism sistematic elaborat de teologi, existau numeroase rituri şi formule simbolice care reflectau „un strat al conştiinţei medievale mai profund decât creştinismul" şi care împrumutau de la acesta doar o anumită culoare. Ceea ce-l conduce la a afirma că „în realitate, conştiinţa simbolică a Evului Mediu nu îşi are originea în creştinism, ci este o formă de conştiinţă arhaică «primitivă»".

A simplifica interpretarea istorică a unui proces atât de complex cum a fost formarea societăţii şi a culturii Europei medievale, reducând-o la concepte mult prea generale, precum cele de „creştinism", „păgânism" sau „erezie", ar însemna să adoptăm limbajul sărăcit şi echivoc al prigonitorilor care vegheau la puritatea credinţei, adică la monopolul asupra interpretării ei – ceea ce nu ne-ar ajuta însă prea mult să înţelegem realitatea. Creştinismul a fost, înainte de

10. Sfântul Césaire (470-543), episcop de Arles; a exercitat o mare influenţă asupra Bisericii france (n.tr.).

toate, o încercare de a prelungi în timp imperiul pentru a păstra astfel o ordine socială ameninţată.

În aproximativ aceeaşi perioadă în care Constantinopolul era pe punctul de a cădea în mâinile turcilor, filosoful bizantin Giorgio Gemisto, cunoscut ca Plethon[11], îi invoca pe „zeii arbitri ai raţiunii", oricare ar fi ei şi „oricare ar fi numărul vostru", şi propunea abandonarea creştinismului şi întoarcerea la zeii păgâni, în realitate la o formă de deism. Nu era vorba despre revenirea la vechile credinţe, ci de aşezarea pe noi baze religioase şi filosofice a societăţii. Criza imperiului impunea o revizuire a sistemului instaurat de Constantin. În mod semnificativ, omul care a aruncat în flăcări cartea lui Plethon, scandalizat de impietatea acestuia, a fost acelaşi care s-a grăbit să accepte numirea ca patriarh al Constantinopolului din mâinile sultanului care cucerise oraşul.

11. Filosof şi umanist bizantin (1355-1450). A scris despre asemănările şi deosebirile dintre cultura latină şi cea greco-orientală şi mai ales dintre filosofia lui Platon şi cea a lui Aristotel, având o influenţă notabilă asupra Renaşterii (n.tr.).

Capitolul 3

Oglinda feudală

După căderea Imperiului Roman, istoria tradiţională situează „veacurile întunecate" ale Evului Mediu: o perioadă de stagnare sau chiar de regres, între splendoarea Antichităţii clasice şi recuperarea realizată de Renaştere. Mai târziu, mileniul acesta s-a mai scurtat şi s-au propus mai multe puncte de inflexiune, de „renaşteri" (cea carolingiană, cea din secolul al XII-lea, cea din secolul al XIII-lea) sau de „revoluţii" (cea „a anului o mie" sau a naşterii feudalismului, „revoluţia comercială a Evului Mediu", cea tehnologică etc.).

Există multe elemente îndoielnice în această imagine care combină o mare ruptură – prăbuşirea Imperiului Roman – şi o recuperare. Grégoire de Tours, care îşi scria „istoriile" la sfârşitul secolului al VI-lea, nu menţionează căderea imperiului, ba nici măcar nu se gândeşte că ar fi existat o „lume antică" diferită de a sa. Pentru cei care au trăit în vremea aceea nu era deloc clar că Imperiul Roman aparţinea trecutului, printre alte motive şi pentru că succesorii lui August şi Constantin continuau să domnească în Orient.

Criza Imperiului de Apus nu a însemnat sfârşitul relaţiilor dintre barbari şi romani, ci doar o transformare treptată a acestora. Primul mare val de invazii – considerat în general că ar fi fost cel mai distructiv – s-a soldat pe alocuri cu o continuitate fără prea mari variaţii. Nu au dispărut oraşele; ceea ce s-a schimbat în unele părţi a fost natura locuitorilor şi, progresiv, natura relaţiilor oraşului cu zona rurală înconjurătoare. Au existat meserii şi activităţi comerciale care au continuat să fie gestionate de germani. Referitor la morile de apă din Regatul franc, se putea spune că „prăbuşirea autorităţii romane a afectat prea puţin activităţile cotidiene, cum ar fi măcinarea cerealelor".

Slăbirea relaţiilor între lumea barbară şi Mediterana a favorizat dezvoltarea schimburilor în interiorul celei dintâi şi căutarea de noi rute comerciale înspre Orient. S-a format o „zonă culturală a Mării Nordului" ce se întindea de la valea Rinului până la o Mare Britanie în care trecerea romanilor lăsase o situaţie confuză: a apărut la început un regat „sub-roman", cel al lui Arthur – „unicul membru al rasei romane care a supravieţuit catastrofei" –, cu castele locuite de o aristocraţie războinică, iar apoi s-a trecut la o etapă de progres, cu oraşe specializate în diverse producţii artizanale, pieţe orăşeneşti active şi o prezenţă abundentă a monedelor, care demonstrează că exista un comerţ internaţional considerabil (mulţumită excedentului creat de schimburile comerciale cu Europa de Nord-Vest, britanicii puteau plăti marile cantităţi de argint pentru *Danegeld*, tributul cerut de invadatorii vikingi).

Nu s-a întrerupt nici comerţul popoarelor scandinave: în mormintele de la Helgö şi Birka, două oraşe comerciale suedeze a căror epocă de splendoare s-a situat între anii 400 şi 1000, s-au descoperit monede arabe, france şi anglo-saxone şi produse de lux provenind din China, India şi Egipt. Aceste monede – totalul lor depăşea 250.000 de piese – şi obiectele de preţ care le însoţeau un pot să provină doar din prăzi sau tributuri, aşa cum încerca să sugereze imaginea obişnuită despre vikingi, care reducea totul la piraterie şi jaf. Nu prăzile de război i-au determinat să colonizeze Islanda şi Groenlanda, unde s-au ocupat cu creşterea vitelor şi cu vânătoarea, sau să întreprindă aventura americană de la Vinland[1], în căutarea de „pământuri de ocupat". Studiind modul în care au procedat în insulele britanice, s-a văzut că, după o primă etapă de jafuri, scandinavii au început o alta, de implantare. În Irlanda, ei au pus bazalele primelor oraşe şi au convertit Dublinul într-un mare centru comercial şi artizanal.

Monedele din califat care ajungeau în Scandinavia în jurul anului 800 erau rezultatul schimburilor comerciale în cadrul cărora vikingii aduceau piei, spade, chihlimbar, miere, fildeş de morsă (cel de elefant era extrem de rar la vremea respectivă), şoimi şi sclavi pentru pământurile din Rusia până în Bizanţ sau, traversând teritoriile

1. Cel mai vestic teritoriu descoperit de vikingi, în jurul anului 1000, situat fără îndoială undeva în America de Nord (n.tr.).

avarilor, până la Marea Caspică şi la Bagdad. Ibn Fadlan[2], care i-a văzut pe comercianţii aceştia „ruşi" la gurile de vărsare a fluviului, îi descrie drept nişte oameni blonzi, înalţi şi bine făcuţi, acoperiţi de tatuaje, murdari şi mirosind îngrozitor: „cele mai murdare creaturi ale Domnului".

Abia în momentele de criză ale comerţului – ca o consecinţă a crizei califatului – s-au dedicat vikingii jafurilor şi pirateriei. Comerţul cu Orientul s-a reluat mai târziu cu noi destinaţii – monedele nu mai veneau acum de la Bagdad, ci de la Buhara şi Samarkand[3] –, iar acesta, împreună cu dezvoltarea treptată a economiei scandinave, a micşorat importanţa activităţilor de jaf. Începând cu secolul al VIII-lea, vikingii au folosit o parte dintre monedele dobândite ca mijloc de plată pentru piaţa lor internă, iar din secolele al IX-lea şi al X-lea şi-au bătut monede proprii, descoperite inclusiv în locuri îndepărtate ca Polonia sau Rusia.

După cum se vede, este vorba mai curând de adaptare decât de o ruptură. Noul nu a apărut ca urmare a vreunei catastrofe, ci a lentei maturizări din secolele de început ale Evului Mediu. „Regatele barbare" nu au dorit să întemeieze noi naţiuni, ci au încercat să păstreze cât mai mult posibil dintr-un imperiu pe care îşi sprijineau legitimitatea. Clovis a acceptat titlul de consul pe care i l-a acordat împăratul Anastasius şi a profitat de el pentru a se încorona cu diademă la Saint Martin din Tours şi pentru a adopta, în mod destul de echivoc, titlul de „consul" sau de „august". În Islanda, Snorri Sturluson[4] „înrudea" istoria vikingilor cu cea a lumii clasice, făcând din Odin un descendent al regelui Priam al Troiei (cu câteva secole mai devreme, şi francezii avuseseră o tentativă asemănătoare, căutând regi întemeietori între fugarii de la Troia).

Dorinţa de a conserva ceea ce era roman nu putea, totuşi, să ducă la nimic în sensul unei „restauraţii", căci nu se putea inversa cursul decadenţei, care sfârşise prin a dezintegra vechiul sistem.

2. Călător arab, probabil de origine greacă (secolele IX-X). Stabilit la Bagdad, este trimis cu o ambasadă (921-922) în ţinutul de pe Volga, pe care îl descrie ulterior într-o lucrare (n.tr.).
3. Oraşe situate pe Drumul Mătăsii, astăzi în Uzbekistan (n.tr.).
4. Scriitor islandez (1179-1241). Autor al lucrării *Edda în proză* (sau *Edda nouă*), culegere de tradiţii mitologice şi legendare ale vechilor popoare scandinave, şi al unei culegeri de saga ale regilor Norvegiei (n.tr.).

Încercarea lui Carol cel Mare de a se încorona împărat al unei Rome restaurate era nerealistă şi, prin urmare, a eşuat. Cronicarii vremii ni-i prezintă pe succesorii săi într-o constantă luptă împotriva „barbarilor" – francii fiind acum „romanii" pentru ceilalţi barbari –, în pagini foarte întunecate, în care minunile naturii – cutremure, comete care înroşesc cerurile nopţii, „o ploaie deasă de mingi mărunte de foc" – par să reflecte neputinţa noilor cezari, care nu reuşesc nici măcar să-i împiedice pe vikingi să ajungă la Paris sau să dea foc bisericii Saint Martin din Tours.

Ţelul de a restaura imperiul era o dorinţă de întoarcere în timp, menită să eşueze în faţa rezistenţei popoarelor europene. Europa nu s-a construit pornind de la Imperiul Carolingian, ci împotriva acestuia. Una dintre trăsăturile cel mai larg răspândite ale noii realităţi europene care se plăsmuia în acele veacuri a fost tocmai aceea a luptei pentru zădărnicirea consolidării de noi imperii „universale", în contextul diversităţii politice a popoarelor şi naţiunilor sale.

În schimb, păstrarea anticului era mult mai eficientă în domeniul culturii „literate" (pe care este important să nu o confundăm, aşa cum se face adesea, cu totalitatea culturii). Biserica a reuşit să impună folosirea exclusivă a latinei (la a cărei cunoaştere nu aveau acces decât cei trecuţi printr-o educaţie ea însăşi controlată) pentru a-şi menţine hegemonia culturală şi a face indispensabilă utilizarea clericilor în treburile administrative şi în politică. În plus, se combăteau în felul acesta limbile locale, vehicule de transmitere a culturilor „păgâne". În Anglia, majoritatea regilor de dinainte de anul 1000 erau analfabeţi, iar când în Franţa a existat un rege, Childeric, care era literat, scriind chiar versuri latine, Grégoire de Tours l-a descalificat pe dată, spunând că „nu urmează regulile acceptate ale prozodiei". Chiar şi Carol cel Mare a făcut un efort să înveţe să scrie, „însă a început cam târziu şi rezultatele au fost mediocre". Împăratului îi plăceau cel mai mult „cântările vechi şi barbare" în limbă germanică.

Importanţa pe care par s-o capete textele legale latineşti şi abundenţa de scrieri nu trebuie să ne inducă în eroare asupra gradului de alfabetizare a lumii carolingiene. Multe dintre hotărârile legale erau transmise oral – textul scris îndeplinea o dublă funcţie: de păstrare şi de garanţie a caracterului său înalt –, iar cea mai mare parte dintre cei care treceau pe la un notar pentru a fixa în scris un act sau pentru a depune o mărturie printr-un act aveau în cel mai bun caz un grad de alfabetizare „pasiv". Nici măcar clerul de rând nu era

„alfabetizat". Preoţilor din parohii le ajungea să poată buchisi şi memora câteva formule, şi nici pe acelea întotdeauna corect, după cum a remarcat Sfântul Bonifaciu[5], care a auzit un astfel de preot botezând „In nomine Patria, et Filia et Spiritu Sancta". Reprezentările grafice, şi în special picturile care decorau bisericile conform programelor iconografice „pedagogice", erau „cărţile" cu ajutorul cărora erau educaţi credincioşii analfabeţi.

O cultură literară bazată pe memorie, şi nu pe documente, considera cunoaşterea ca fiind ceva în afara timpului, în care trecutul şi prezentul se amestecau adesea fără distincţii clare. Când vorbim despre „renaşteri" medievale, implicând un anumit sens de reînnoire, ne îndepărtăm de conceptul epocii, care nu mergea mai departe de simpla *restitutio*, de recuperarea trecutului.

Renaşterea carolingiană a fost cea care a consolidat separaţia dintre latina scrisă „în stil antic", inteligibilă doar pentru persoanele educate, şi limbile romanice. Până atunci, oameni ca Grégoire de Tours şi Beda[6] scriau într-un „sermo humilis" mai apropiat de vorbirea populară. Succesorii lor vor transforma latina într-o „limbă cu totul artificială, scrisă după vechile modele, care degenerează adesea într-un soi de păsărească pedantă"; o limbă care a produs doar poezie moartă, fără viitor, în timp ce tradiţia orală dialectală pregătea *chansons de geste*. Cui insistă să descopere „renaşteri", trebuie să-i reamintim că adevărata valoare a Evului Mediu constă nu în ceea ce el a conservat, ci în ceea ce a creat. Iar cei care au păstrat întregul tipar la culturii clasice au fost, în toate cazurile, bizantinii.

Cultura Bisericii, pe de altă parte, nu poate fi pe deplin inteligibilă fără dimensiunea politică a acţiunii sale. Atunci când se vorbeşte despre creştinarea popoarelor „păgâne", se confundă adesea „convertirea" – acceptarea publică a religiei de către un suveran – cu difuzarea noii credinţe în rândurile populaţiei, ceea ce constituie un proces incomparabil mai lent. „Convertirea" la creştinism – la fel cum s-a întâmplat şi la adoptarea islamului – a fost înainte de toate o opţiune politică. Unirea cu o Biserică sau alta însemna

5. Sfântul Bonifaciu (675-754), arhiepiscop de Mainz. A evanghelizat Germania şi a reorganizat clerul franc (n.tr.).
6. Călugăr benedictin anglo-saxon (672/673-735), doctor al Bisericii. Poet, teolog şi istoric; a lăsat o valoroasă *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (n.tr.).

integrarea într-un anumit sistem de relaţii şi alianţe, având în plus şi importante consecinţe interne.

Bisericile care susţineau că orice putere provine de la Dumnezeu legitimau autoritatea monarhică împotriva aspiraţiilor nobilimii (şi îi ofereau, pe de altă parte, un corp de oameni pregătiţi să mânuiască cuvântul scris şi să organizeze administraţia). Prin convertire, suveranul devenea „primul dintre egali", guvernând prin drept divin. Dacă monarhii vizigoţi se proclamau „aleşi ai Domnului", Otto al III-lea – fiul unui împărat saxon şi al unei prinţese bizantine – a fost înfăţişat pe tron într-o aureolă asemenea celei care îl înconjoară de obicei pe Hristos, în timp ce mâna lui Dumnezeu-Tatăl îi aşază coroana pe cap.

Cum legea şi religia erau foarte strâns asociate, unitatea religioasă era o condiţie necesară pentru uniformitatea legii. Convertirea lui Recared[7] la catolicism a facilitat unificarea jurisdicţională între invadatorii germanici şi locuitorii de dinainte ai Peninsulei Iberice. În Islanda, parlamentul local a hotărât că este rău să domnească două legi diferite, astfel că i-a îndemnat pe „păgâni" să se convertească, din motive pur practice.

Toate acestea explică de ce, o dată convertiţi, monarhii au fost primii interesaţi să câştige prin orice mijloace adepţi pentru noua credinţă. În Danemarca, monumentul runic ridicat la Jelling afirmă că regele Harald „i-a făcut creştini pe danezi", iar un poem scandinav spune despre regele Olaf al Norvegiei că „a creştinat cinci ţări", chiar dacă preţul, vedem bine, a fost că „şi-a umplut scutul de sânge". Când s-a convertit Clovis, o dată cu el au făcut acelaşi lucru cea mai parte a soldaţilor săi franci.

Pentru marile puteri creştine – Bizanţul, papalitatea şi Imperiul Carolingian –, a acţiona ca intermediari în convertirea unui popor însemna a-l capta în sfera proprie de influenţă politică: a numi episcopi şi a crea astfel plase de dependenţă ecleziastică. De aici înfruntările şi disputele care au urmat. Când, în jurul anului 860, principele Rostislav de Moravia a cerut misionari de la Bizanţ, i s-au trimis doi fraţi, Metodiu[8] şi Constantin (care va lua mai târziu, când

7. Rege al vizigoţilor din Spania (586-601). A abjurat arianismul şi s-a convertit la catolicism (în 587) (n.tr.).

8. Metodiu (820-885) – cărturar slav originar din Salonic. Împreună cu fratele său, Chiril, a creat alfabetul chirilic şi a răspândit creştinismul în Moravia şi, după moartea lui Chiril, în Panonia. A început traducerea Bibliei în limba slavă. A fost canonizat (n.tr.).

devine călugăr, numele de Chiril). Aceştia au fixat o limbă „slavă", au creat un alfabet potrivit – alfabetul glagolitic, din care s-a născut cel pe care astăzi îl numim, în onoarea creatorului său, chirilic – şi au tradus câteva texte sacre. Însă bunele intenţii au eşuat în faţa presiunilor politice ale francilor.

Când i-a chemat la Roma pe cei doi fraţi, papa Adrian al II-lea a aprobat liturghia în limba locală şi l-a trimis pe Metodiu ca legat la popoarele slave, gândindu-se că-şi va asigura în felul acesta noi zone de influenţă, în acele momente de puternică rivalitate cu Biserica din Constantinopol şi cu cea a francilor, care n-au ezitat să-l arunce în temniţă pe Metodiu, ca să nu aibă de disputat terenul cu misionarii lor, şi să interzică folosirea liturghiei în limba autohtonă. După moartea lui Metodiu, presiunile france şi dezamăgirea în faţa slabelor rezultate obţinute până atunci i-au determinat pe papi să renunţe la sacerdoţii formaţi de aceştia – care au fost trimişi în închisori sau vânduţi ca sclavi – şi să condamne liturghia în limbile slave (pe care Biserica de la Constantinopol va continua să o accepte), cu argumentul că cuvântul divin nu se putea traduce decât în cele trei limbi care apăreau pe capul crucii lui Iisus Hristos: latina, greaca şi ebraica.

Rezultatul acestei lupte a fost o Europă „slavă", divizată şi astăzi de graniţele religioase şi culturale care îi despart pe croaţi şi polonezi, de religie catolică şi scriere latină, de sârbi, bulgari şi ruşi, de religie greacă şi scriere chirilică, ceea ce a semnificat pentru fiecare grup împărtăşirea mai mult decât a unei opţiuni religioase: „un model comun de gândire şi exprimare".

Când nu se reuşea „convertirea" paşnică a popoarelor păgâne, exista întotdeauna posibilitatea catehizării lor printr-un „război sfânt". Carol cel Mare, îngrijorat de ostilitatea saxonilor, a hotărât să-i supună şi i-a convertit prin metode apostolice cum ar fi decapitarea a 4.500 de oameni deodată sau stabilirea unei legi prin care erau condamnaţi la moarte toţi cei care refuzau să se convertească. Procedeul va fi reluat ulterior, mai ales datorită atracţiei exercitate de posibilitatea de a rămâne apoi cu cea mai mare parte a pământurilor celor astfel convertiţi. Slavii de la Marea Baltică, trăind în societăţi bine organizate şi prospere, s-au dovedit un obiectiv foarte ispititor pentru tipul acesta de catehizare, la fel cum au fost, mai la est, şi prusacii, lituanienii sau letonii. La Marea Baltică, acţiunea de evanghelizare a început ca o operaţiune a cavalerilor saxoni care invadau

pământurile slave prin forţa armelor şi aduceau cu ei ţărani pentru a desţeleni ogoare şi sacerdoţi pentru a-i „pacifica" pe cei jefuiţi. Mai târziu, a început şi cucerirea la scară mare cu aprobarea papei. O serie de cruciade ale Nordului, iniţiate în 1147 de saxoni şi danezi şi continuate mai târziu de cavalerii teutoni, au dus la „înfrângerea, botezarea, ocuparea militară şi, în unele cazuri, jefuirea şi exterminarea" popoarelor baltice, supuse de atunci cu trup şi suflet cuceritorilor lor.

Compararea evoluţiei religioase diferite a trei popoare de origine etnică şi culturală asemănătoare ne poate ilustra mai bine dimensiunea politică a „convertirii". Bulgarii erau împărţiţi în două grupuri: unul a întemeiat un hanat la Dunăre, iar celălalt s-a instalat undeva la confluenţa Volgăi cu Kama. Între acestea, la ţărmul Mării Negre, se aşezaseră „rudele" lor, avarii.

În anul 863, Boris, suveranul bulgarilor de la Dunăre, a hotărât să treacă la creştinism. Francii şi romanii s-au grăbit să-i trimită episcopi şi misionari, însă bizantinii i-au convins, cu puternicul argument al unei expediţii militare, să adopte creştinismul oriental, ceea ce au şi făcut, preluând în acelaşi timp scrierea, limba şi liturghia slave elaborate de Metodiu şi Chiril. Adoptarea limbii a facilitat fuziunea populaţiilor „romane" şi slave cu micul grup dominant al bulgarilor, care vorbeau o limbă înrudită cu turca şi până atunci se înţelegeau cu restul lumii în greacă, iar creştinismul l-a ajutat pe suveran să-şi afirme autoritatea în faţa boierilor.

O jumătate de secol mai târziu, suveranul bulgarilor de la Volga, încercând de asemenea să asigure coeziunea unei populaţii cu origini dintre cele mai variate şi având nevoie de ajutor pentru a rezista presiunii avarilor, s-a convertit la islamism şi s-a aliat cu califatul de la Bagdad, care, dată fiind poziţia sa geografică, era singura putere de la care se putea aştepta în mod rezonabil un sprijin. Un călător din Granada, Abu Hamid, care a străbătut locurile acelea pe la mijlocul secolului al XII-lea, a cules o veche credinţă conform căreia, atunci când avarii i-au atacat pe bulgarii recent islamizaţi, „nişte oameni uriaşi, călare pe cai albi", s-au luptat alături de ei şi le-au asigurat victoria: era „oastea Domnului".

În schimb, avarii creaseră un stat bogat şi puternic între bazinul Donului şi cel al Volgăi, cu oraşe dedicate comerţului, în care se puteau întâlni oameni de toate naţiile şi culturile. Prosperitatea sa se datora faptului că ei controlau rutele comerciale care serveau schimbului

între argintul califatului şi mărfurile pe care „ruşii" le aduceau din îndepărtatul Nord. Necesitatea ca pestriţa populaţie a oraşelor lor comerciale să conviețuiască în pace explică toleranţa suveranilor avari, care erau de religie iudaică, dar le respectau şi pe cele ale supuşilor lor, astfel încât numiseră şapte judecători pentru a stabili un acord între tradiţiile religioase ale fiecărui grup. Aici nu au existat, prin urmare, „convertiri", în sensul adoptării oficiale a unei religii anume.

Pe de altă parte, elementele de la care s-a pornit în elaborarea sintezei medievale nu se pot reduce la suma şi fuziunea aporturilor culturale romane, germanice şi creştine, aşa cum se face îndeobşte. O atare viziune lasă pe dinafară importanţa reapariţiei substraturilor etnice – moştenire a culturilor preclasice –, fecunditatea schimburilor dintre diversele culturi europene (cum a fost cel produs între vikingi şi celţi) şi bogatul aport al ştiinţei şi tehnicii Asiei, ajunse în Europa în special prin intermediul lumii islamice, despre a cărei importanţă culturală în Evul Mediu ne poate furniza o idee faptul că, până când Renaşterea şi Reforma au stimulat răspândirea versiunilor originale ale operelor clasice şi ale Scripturilor, araba a fost limba cea mai tradusă din lume.

Prejudecata eurocentristă, care reduce ştiinţa islamică la o simplă „traducere" a vechii ştiinţe greceşti, uită faptul că şi cultura elenistică era un amestec în care se topiseră elemente greceşti şi orientale şi la care arabii participau de multă vreme. În Orientul Apropiat – unde se păstrau câteva dintre ştiinţele „păgâne" proscrise de creştinismul dogmatic şi care, cum va spune mai târziu al-Farabi, „au fost păstrate în secret până la venirea Islamului" –, în perioada dintre secolele al VIII-lea şi al X-lea a început o muncă sistematică de traducere a lucrărilor greceşti, efectuată mai ales de creştini nestorieni de limbă siriană, care au dat versiunile în arabă pornind de la originalele în greacă şi de la abundentele versiuni siriene existente, rod al simbiozei anterioare a celor două culturi.

Există însă multe alte bogăţii culturale care nu au nimic de-a face nici cu Grecia, nici cu cultura elenistică şi care au ajuns în Europa prin intermediul musulmanilor: noi tipuri de culturi, moduri mai eficiente de irigare, hârtia (mai ieftină decât papirusul sau pergamentul, ceea ce va favoriza difuzarea textelor) şi o întreagă serie de cunoştinţe tehnice şi ştiinţifice, între care trebuie menţionat în special sistemul numeric indian, pe care îl folosim la ora actuală şi pe care

un om de ştiinţă contemporan îl califica drept „cea mai fericită invenţie din câte au existat vreodată pe această planetă". Acest sistem şi cifrele pe care le utilizează – şi pe care continuăm să le numim „cifre arabe" – au ajuns la noi prin intermediul musulmanilor din Occident, prin mănăstirile catalane din secolul al X-lea, unde le-a învăţat şi Gerbert d'Aurillac[9]. Fără adoptarea acestuia, dezvoltarea ştiinţei moderne ar fi fost incomparabil mai dificilă.

O Europă deschisă tuturor curentelor culturale constituia solul ideal pentru germinaţia noului. Ratarea tentativelor de reconstruire a imperiului – în Orient cu Iustinian, iar în Occident cu Carol cel Mare – şi eşecul Bisericii de la Roma de a impune norme rigide de gândire şi de comportament au favorizat apariţia unei zone de comunicare şi de schimburi – de mărfuri, oameni şi idei – în care s-a copt o cultură ce-şi avea rădăcinile în substratul autohton, dar şi o considerabilă capacitate de asimilare şi de integrare a aporturilor exterioare: o cultură ce nu avea să fie nici grecească, nici romană, ci europeană la propriu.

Evul acesta nu a fost o epocă obscură, de nemişcare. Ideea unei stagnări medievale nu corespunde deloc realităţii că, pe parcursul acestui mileniu, populaţia continentului s-a mărit de două-trei ori, agricultura a ajuns pe pământurile de la nord de Alpi, iar oraşele au înflorit şi ele în acele locuri. O dată cu creşterea populaţiei şi a producţiei agricole, şi schimburile au ajuns la apogeu. „Revoluţia comercială a Evului Mediu" a fost un fenomen atât de nou şi de surprinzător, încât unii autori au vorbit chiar despre „caracterul exploziv al schimburilor economice care au avut loc în secolul al XI-lea". Împreună cu înmulţirea contactelor comerciale, a avut loc şi o „revoluţie" industrială, legată în special de ţesutul lânei, cu aplicaţii de la roata hidraulică la piuă (începând cel mai târziu cu secolul al X-lea), la adoptarea războiului de ţesut orizontal şi la răspândirea roatei de tors, ceea ce se pare că a mărit de patru ori producţia pe oră şi pe persoană în aceste activităţi. Îmbogăţirea producătorilor i-a determinat pe aceştia să se organizeze (breslele

9. Cunoscut ca Silvestru al II-lea (938-1003) – a fost papă din 999 până în 1003. Celebru pentru erudiţia sa, în special în domeniul matematicilor, a fost profesor la Reims şi l-a avut ca elev pe viitorul împărat Otto al III-lea; a jucat, de asemenea, un rol important în numirea lui Hugo Capet în funcţia de rege al Franţei (n.tr.).

diverselor ocupaţii legate de artele textile apăreau în secolele al XII-lea şi al XIII-lea) şi să se extindă, prin apariţia muncii salariate.

S-a stabilit de asemenea că aceasta a fost o epocă de reînnoire culturală, de unde a rezultat „o viziune mai raţionalistă a modului în care Dumnezeu acţiona în natură", la care s-a asociat „naşterea mentalităţii aritmetice", cu folosirea abacului din secolul al X-lea şi răspândirea numerelor arabe din a doua jumătate a secolului al XII-lea, precum şi cu „inventarea invenţiei" : o nouă atitudine în faţa tehnologiei, care a făcut ca, pentru prima oară în istorie, invenţia să înceteze a mai fi un fapt izolat, transformându-se într-un „proiect coerent".

Cum se explică această suită de „revoluţii" ? La originea lor se află, în mod evident, progresele înregistrate în producţia agricolă, ceea ce a făcut posibilă creşterea populaţiei. Care au fost însă cauzele ? Condiţionaţi de natura documentelor scrise aflate la dispoziţia lor, care reflectau înainte de toate interesele seniorilor şi ale marilor proprietari, istoricii s-au ocupat mai întâi de cadrul instituţional în care s-a produs dezvoltarea agriculturii. Ar fi imposibil să sintetizăm aici diversele explicaţii, complicate de faptul că nici una dintre ele nu pare valabilă pentru întreaga Europă Occidentală, ci toate trebuie nuanţate în tonuri „regionale" : din Galicia la Ron, iniţiativa ar fi venit de la mica ţărănime, împinsă de „lupta pentru supravieţuire şi speranţa de eliberare" ; în alte locuri, în schimb, în cadrul sistemului „bipartit" care combina exploatarea rezervei senioriale cu munca ţăranilor pe pământurile ce le erau acordate, aceasta ar fi fost luată de seniori din castelele lor.

Înspre anul 1000 – ale cărui presupuse „terori" se pare că nu au existat decât în fanteziile celor care au scris despre ele secole mai târziu –, efectele acestui progres sunt deja vizibile din plin. În societatea europeană s-a produs atunci „o mutaţie fundamentală : apariţia feudalismului", sistem care îşi va găsi legitimitatea în schema formală a unei societăţi împărţite în trei „ordine" sau „stări" – a celor care se roagă, a celor care o apără şi a celor, mai numeroşi, care muncesc ca să-i întreţină pe toţi –, fiecare dintre ele îndeplinind funcţii diferite şi necesare. (Altă viziune, mai realistă şi destinată unui public aristocratic, compara societatea cu un joc de şah, în cadrul căruia piesele se împart simplu în două categorii : nobili şi pioni.)

O cercetare recentă susţine că ceea ce s-a întâmplat în jurul anului 1000 a fost o revoluţie : o ruptură globală, care s-a produs într-un număr mic de ani şi care trebuie considerată „o acţiune

europeană". Consecinţele sale au fost apariţia unor noi modalităţi de exploatare în cadrul domeniului seniorial, a unor noi forme de control politic bazate pe legăturile personale, o diviziune a muncii între lumea rurală şi cea urbană care a impulsionat economia şi a avut ca răspuns creşterea puternică a violenţei din partea cavalerilor, intervenţia Bisericii cu iniţiativa „Păcii lui Dumnezeu". „Între treizeci şi patruzeci de ani de convulsii; acesta a fost preţul ce a trebuit plătit pentru «naşterea societăţii feudale»."

Atunci când vorbim despre feudalism şi cavalerism, ne referim la un complex care include aspecte extrem de diverse. Această denumire, a scris Duby, înglobează două dimensiuni fundamentale: cea politică, născută din disoluţia suveranităţii; şi cea teritorială, care instituie o reţea de dependenţe ce cuprinde „toate pământurile şi, prin ele, pe toţi cei care le deţin".

Puterea cavalerilor a fost generată de capacitatea lor militară, strâns legată de tehnicile armamentului şi ale războiului. Într-o primă fază, eficienţa războinicului călare faţă de luptătorul pedestru explică ascensiunea sa socială şi faptul că i s-au acordat pământuri pentru a putea să subziste şi să-şi întreţină caii. Mai târziu, castelul avea să se transforme în maxima expresie a feudalismului, cu dublul său rol, pe care l-a surprins într-un mod desăvârşit un istoric din secolul al XII-lea, vorbind despre castelele care împânzeau întreaga Anglie: „Fiecare dintre acestea îşi apăra districtul sau, ca să spunem tot adevărul, îl spolia".

Introducerea treptată a arcaşilor pe câmpul de luptă – Biserica a încercat să interzică, prin conciliile din 1139 şi 1215, folosirea arcurilor „împotriva creştinilor" – i-a obligat pe cavaleri să-şi întărească în permanenţă apărarea (trecând de la zale la armurile mai groase şi mai grele – între 1250 şi 1350); însă proliferarea castelelor – care a transformat războiul în „unu la sută bătălie şi nouăzeci şi nouă la sută asedii" – le-a micşorat importanţa militară (convertindu-i din cavaleri în castelani), iar armele de foc individuale i-a făcut aproape inutili. La începutul perioadei decadenţei lor, cavalerii şi-au întărit legitimitatea construind o ideologie care dădea întâietate funcţiei lor sociale faţă de eficienţa militară. Astfel s-a creat mitul cavaleriei, cu amestecul său de valori nobiliare şi ecleziastice, pe care societatea europeană ulterioară l-a păstrat, pentru că oferea modelul perfect pentru felul în care o minoritate superioară poate reuşi să domine „masele".

Cel de-al doilea aspect al feudalismului, modul în care i-a legat de pământ pe cei care-l lucrau, este mai greu de explicat. De la vechea proprietate latifundiară romană şi de la sclavagism se trecuse în mare parte la libertatea şi la mica exploatare agricolă ţărănească. Dar atunci cum şi de ce s-a ajuns din nou la acea formă de supunere care a fost servitutea? Răspunsul la această întrebare ne conduce la descoperirea existenţei unor strategii distincte, adaptate diferitelor realităţi sociale şi care s-au aplicat în cursul unor procese complexe şi de lungă durată. Nu a fost vorba de „revoluţii" croite după acelaşi tipar, care să producă schimbarea în ani puţini.

O analiză punctuală ne poate ajuta să urmărim aceste schimbări de-a lungul secolelor al XI-lea şi al XII-lea într-o localitate catalană: acolo unde înainte se găseau ţărani liberi care se bucurau de proprietatea alodială a pământurilor lor, a început treptat să se impună o familie care acumula proprietăţi, care a cumpărat drepturi de conte asupra localităţii, s-a stabilit într-un castel şi „s-a diferenţiat în mod clar de ceilalţi prin specializarea sa războinică şi prin modul de viaţă". Aceeaşi familie a fundat o mănăstire căreia i-a cedat o parte din drepturile sale, care, la rândul ei, şi-a mărit treptat proprietăţile prin donaţii, dar şi cumpărând de la unii ţărani copleşiţi de dificultăţile economice care se agravau o dată cu dările arbitrare impuse de seniorii de la castel. A apărut atunci un tip de relaţii senioriale personale care aveau să dea naştere la noi forme de servitute, în timp ce mănăstirea îşi extindea influenţa asupra oamenilor cu noi obiceiuri funerare care cereau mai multe ofrande. Astfel, într-un colţ al lumii departe de marile puteri, putem vedea cum libertatea ţărănească dispare şi în locul ei se iveşte o societate în care aparenţa celor trei ordine ascunde în fapt o realitate mult mai simplă: cea a împărţirii oamenilor în bogaţi şi puternici, pe de o parte, şi săraci şi neputincioşi, pe de altă parte. Explicaţiile de tipul acesta – care se pot reduce la un model unitar doar dacă dispunem de un număr suficient de cazuri pentru comparaţie – mi se pare că pot aproxima mai bine realitatea decât schemele simpliste.

Marele proiect de dominare a societăţii rurale europene nu s-ar fi putut realiza totuşi fără sprijinul Bisericii. Ne aflăm în perioada aşa-numitei „reforme gregoriene", care a luat numele lui Grigore al VII-lea, papă între 1073 şi 1085. Reforma a început în sânul Bisericii: luptând împotriva clericilor simoniaci (cei care-şi cumpăraseră hirotonisirea sau funcţia; de fapt, se urmărea ca seniorii sau

prinţii să nu poată acorda aceste funcţii) şi încercând să impună celibatul (trebuia ca fiii clericilor să fie împiedicaţi să moştenească bunuri ecleziastice sau chiar bisericile taţilor lor ; însă Sinodul de la Paris din 1074 s-a opus acestei măsuri, considerând că celibatul este împotriva naturii umane).

Aceste măsuri de control al clerului au fost completate de întărirea puterii suveranului pontif în Biserică, prin crearea colegiului cardinalilor şi prin celebrarea de concilii, în cadrul cărora episcopii se reuneau cu papa pentru a lua hotărâri valabile pentru toţi credincioşii. În *Dictatus Papae* se afirma că pontiful este mai presus de sinoduri, că are dreptul de a-i demite pe episcopi personal şi că nu există pe pământ instanţă care să-l poată judeca. Nu degeaba această perioadă a fost numită epoca „monarhiei papale".

Însă aspectele mai transcendentale ale reformei au fost totuşi începuturile de „clericizare" a Bisericii, reducând rolul pe care-l jucau laicii în cadrul ei, şi de control asupra vieţii cotidiene a credincioşilor prin intermediul parohiei, care dorea să devină centrul vieţii creştine şi care şi-a sporit importanţa sprijinind crearea de confrerii. Această Biserică, tot mai „instituţionalizată" şi mai amestecată în treburile „lumeşti", avea să le producă multor creştini o senzaţie de dezamăgire şi nemulţumire, care avea să stea la originea viitoarelor erezii.

Controlul asupra credincioşilor s-a accentuat şi mai mult o dată cu noile norme, mult mai restrictive, ce reglementau căsătoria şi sexualitatea, implicau restricţii la căsătoriile între rude şi care au fost însoţite de un serios efort de eliminare a poligamiei din mediile aristocratice, unde se obişnuia ca bărbatul să-şi repudieze soţia şi să contracteze noi căsătorii, în funcţie de oportunităţi.

Relaţia Bisericii cu puterile laice a fost foarte complexă. La început, ea a încercat să-şi impună supremaţia – susţinând că puterea politică se acordă de către papă, ca intermediar, şi nu direct de către Dumnezeu –, dar s-a lovit curând de rezistenţa suveranilor şi aristocraţilor. Iar atunci când, într-o epocă de tulburări şi nesiguranţă, a încercat să se alieze cu clasele populare împotriva „Pacea lui Dumnezeu", pentru a se apăra de violenţa nobiliară, acţiunile tot mai hotărâte şi mai autonome ale ţăranilor i-au speriat pe ecleziaşti şi i-au determinat să încerce să refacă alianţa cu aristocraţia. Biserica a sacralizat investirea cavalerilor şi a încurajat crearea de „ordine militare" paralele cu cele ecleziastice.

Ceea ce am descris până acum este totuşi doar istoria modului în care s-a reuşit impunerea dominaţiei puterilor laice (fărâmiţate într-un lanţ interrelaţional de suverani şi seniori) şi ecleziastice asupra Europei creştine. Însă impulsul pentru dezvoltarea medievală nu are prea mult de-a face cu toate acestea. Pentru început, se pare că în primele secole ale acestei perioade – cele mai întunecate, conform viziunii tradiţionale – trebuie căutate raţiunile profunde ale dezvoltării. Descoperirile recente ale arheologiei ne dau o imagine înnoitoare a etapei care durează din jurul anului 600 până înspre anul 1000 al erei noastre, cu o creştere agricolă ce a început în secolul al VII-lea şi care, prin urmare, este anterioară feudalismului.

Pentru a explica fenomenul, viziunea tradiţională, preocupată înainte de toate de proprietatea asupra pământului şi de acapararea surplusului, va trebui completată cu o alta „de jos", mai apropiată de munca omului. Din această perspectivă, se observă că baza creşterii agrare medievale o constituie introducerea noilor forme de cultivare a pământului în colectiv de către populaţia rurală: împărţirea teritoriilor în ogoare cu o recoltă specializată, ceea ce permitea ca, o dată recoltarea terminată, câmpurile să rămână libere, pentru ca vitele să poată paşte pe mirişti. Sistemul a reprezentat un progres faţă de modul de cultivare individuală a pământului şi a făcut posibilă trecerea la metode intensive de exploatare, care au îngăduit maximizarea suprafeţelor cultivate cu un anume soi (şi trecerea de la rotaţia bienală a culturilor la cea trienală, acolo unde clima a permis-o), menţinând în acelaşi timp păşuni colective pentru a hrăni micile turme ale fiecăruia. Datorită acestora, a existat gunoi pentru îngrăşarea pământului, lână pentru industria textilă şi vite care să asigure forţa de tracţiune necesară arăturilor mai dificile, cum au fost cele necesare pentru desţelenirea în cea mai mare parte a ţinuturilor europene de la nord de Alpi (într-o etapă secundă, o dată cu dezvoltarea comerţului cu produse agricole, boii tind să fie înlocuiţi în agricultură de cai).

Creşterea aceasta a avut loc în contextul unei Europe în plină transformare din mai multe punct de vedere. Din anul 700 până în anul 1000 şi pe o suprafaţă ce se întindea de la Dublin până la Kiev, au existat numeroase oraşe în care se desfăşurau activităţi comerciale şi industriale bazate pe comerţul la distanţă. Arheologii au fost interesaţi mai cu seamă de legătura dintre acest tip de comerţ şi

achiziţionarea de „bunuri de prestigiu" de către clasele conducătoare, care relevă apariţia diferenţelor sociale şi a unei ierarhii de putere şi de bogăţie ce anunţă tranziţia de la organizarea tribală la cea statală. Însă achiziţionarea unor produse de lux presupune ca societăţile în care acestea sunt cumpărate să dispună de altele asemenea în vederea schimbului, ceea ce implică existenţa unor pieţe interne şi, în consecinţă, a unei relaţii de complementaritate între ocupaţiile locuitorilor.

Dacă încercăm să trasăm o hartă a oraşelor europene în jurul anului 1000, remarcăm că cea mai mare abundenţă de nuclee mari se găsea în Franţa şi Italia, aşa cum ne aşteptam ; se aflau însă oraşe şi în zonele de frontieră, în Germania, Bulgaria, Peninsula Iberică sau Rusia. Majoritatea erau grupate în regiuni guvernate de un nucleu mai important, dedicat în general comerţului la distanţă mare (acesta era în principiu şi sediul puterii politice, dat fiind faptul că schimburile comerciale constituiau o bună sursă de resurse băneşti), înconjurat de o serie de populaţii de al doilea, al treilea şi al patrulea rang, care formau, împreună cu capitala, o articulare coerentă. Europa din preajma anului 1300 apare împărţită într-un ansamblu de „regiuni" ce prefigurează divizarea ulterioară în teritorii naţionale.

Ceea ce caracterizează aceste structuri şi le dă permanenţă – spre deosebire de regatele antice, bazate pe supunerea faţă de puterea politică centrală, care au dispărut fără a lăsa în urmă altceva decât ruine de palate şi fortificaţii – este articularea activităţilor umane în fiecare dintre spaţiile studiate, ceea ce a creat reţele de solidaritate între cei ce le locuiau, cărora li se va adăuga o comunitate de cultură şi de limbă. Europa medievală nu a avut metropole cum au fost cele ale Imperiului Roman în momentele sale de glorie – Roma lui August depăşea probabil un milion de locuitori – sau cum existau, în aceeaşi perioadă, în lumea islamică, în China sau în Asia de Sud-Est, care obţineau din comerţul internaţional mare parte din alimentele pe care le consumau (în jurul anului 1550, cei aproximativ 200.000 de locuitori din Melaka, în Malaysia, depindeau în privinţa hranei de orezul adus pe mare din Siam, Pegu şi Java). Însă, spre deosebire de oraşele din imperiile asiatice, cele europene aveau rădăcini adânci în zonele înconjurătoare şi constituiau un stimul pentru dezvoltarea acestora.

Articulare înseamnă interdependenţă : legătură între oraşele care se integrează într-un spaţiu regional bine determinat (de comerţul la

distanţă şi de producţia artizanală), dar şi între oraş şi zona rurală. Progresul urban şi dezvoltarea rurală merg împreună şi permit o primă dezvoltare a unor pieţe interne care nu numai că vor asigura continuitatea avântului economic, dar vor crea şi solidarităţi „proto-naţionale" între oameni.

Toate acestea nu pot fi explicate decât ca rezultate ale unei evoluţii neîntrerupte. În locul „revoluţiei anului o mie", am avea de-a face cu o puternică mutaţie medievală. Marile schimbări sociale ar fi atunci nu „cauza" creşterii economice, ci consecinţa ei: strategie utilizată de seniori (şi, de asemenea, de Biserică, aceasta având interese comune cu aristocraţia) pentru a controla o lume rurală tot mai emancipată şi mai prosperă, pentru a o aduce într-o nouă stare de supunere şi a profita de capacitatea sa crescută de producţie. Însuşi faptul că metodele de a obţine acest lucru au diferit în funcţie de loc – după împrejurările existente în fiecare caz – demonstrează caracterul de răspuns al feudalismului. Decât o revoluţie, acesta ar fi mai curând o reacţie.

Explicaţia progreselor înregistrate trebuie căutată atunci la alte niveluri, mai profunde şi mai puţin vizibile în documentele scrise, ale acţiunii colective a oamenilor. Niveluri la care putem ajunge doar cu sprijinul arheologiei şi a ceea ce unii preferă să numească antropologie istorică; acestea ne pot ajuta la reconstituirea unei viziuni mai aproape de adevăr asupra omului medieval european. În acest caz, oglinda deformantă, oglinda feudală a cavalerismului, a fost folosită pentru a ne ascunde rolul important jucat de „mase": de bărbaţii şi femeile care mergeau pe jos.

Capitolul 4

Oglinda diavolului

Când ni se vorbeşte despre marea deşteptare a anului 1000, se uită cel mai adesea că acele vremuri au cunoscut şi conflicte sociale şi religioase, ce au dus la conturarea unor frontiere. Graniţe exterioare, care separau Europa de musulmani şi de creştinătatea orientală, dar şi interioare, care separau o parte a propriei societăţi. Această repliere a Europei s-a bazat pe construcţia unei noi imagini a „celuilalt", care trebuia exclus şi combătut. Al unui „celălalt" care nu mai era „barbar" sau „păgân", ci „eretic" şi „necredincios", două nume care se dădeau aceluiaşi chip: cel al diavolului care se ascundea îndărătul celor două aparenţe. Lupta împotriva diavolului avea să se ducă prin intermediul cruciadei şi al Inchiziţiei, cu folosirea sistematică a torturii şi cu impunerea unor reguli menite să izoleze grupurile minoritare.

Nu numai Biserica a inspirat şi a condus cruciadele, ci mai ales alianţa între aristocraţie şi cler: o „convergenţă de interese spirituale şi materiale" care permitea, cum avea să spună Balduin de Flandra, acapararea unor imense bogăţii „atât pământeşti, cât şi eterne".

Primul inamic împotriva căruia s-au pornit cruciade a fost Islamul. Relaţiile dintre creştini şi musulmani, care nu fuseseră întotdeauna de confruntare, se prezintă începând cu această perioadă ca o epopee războinică ce avea să dea un sens nou întregii istorii medievale a Europei (mergând până la a glorifica incidente banale, cum e cazul numitei bătălii de la Poitiers, din 732, care n-a fost, se pare, decât înfrângerea unei bande de jefuitori).

Această percepţie mistificatoare a înfruntării dintre creştini şi musulmani nu corespunde cu cea pe care o avea lumea islamică

despre acelaşi lucru, ea funcţionând după alte ierarhii de valori (cel mai puternic suveran de pe pământ era califul; împăratul bizantin era pe locul al cincilea, iar regii din Occident nici nu intrau la socoteală) şi având o atitudine relativ tolerantă faţă de „religiile cărţii" (creştini şi evrei, dar şi mazdeişti), atâta vreme cât adepţii acestora nu încercau să facă prozelitism printre musulmani. În timp ce creştinismul denunţă islamismul ca fiind o „religie falsă", iar pe Mahomed îl numeşte trimis al diavolului, Coranul vorbeşte cu respect despre „profetul Iisus", admite naşterea virginală a Mariei şi acceptă ca „oamenii cărţii" să fie toleraţi, dacă plătesc tribut şi se supun.

Pentru europeni, Orientul era un ţinut de minunăţii şi bogăţii fără asemănare, în timp ce, în schimb, musulmanii nu vedeau prea multe de admirat în Europa creştină, pe care o considerau, nu fără motive, semicivilizată. Ibn Jubayr[1] găsea că Messina este „copleşită de miasme şi murdării", iar Ibn Battutah[2] spunea acelaşi lucru despre Constantinopol, ale cărui pieţe „erau pline de murdării" şi unde chiar şi bisericile erau în bună parte „tot murdare şi nimic bun nu se găseşte într-însele". Şi nu doar oraşele li se păreau murdare, ci şi europenii înşişi, care „nu se spală şi nu se îmbăiază decât o dată sau de două ori pe an", după cum povesteşte un călător, „iar hainele nu şi le spală defel, ci le poartă până când aproape se fac bucăţi". În ceea ce-i priveşte, creştinii erau conştienţi de inferioritatea lor. În *Histoire anonyme de la Première Croisade*[3], autorul alcătuieşte un foarte grăitor autoportret european, imaginându-l pe „emirul din Babilonia" disperat de ruşinea de-a fi fost învins de creştini: oameni „calici, lipsiţi de arme şi demni de plâns".

Superioritatea lumii islamice se întemeia pe o revoluţie agricolă care le permisese să extindă suprafeţele cultivate şi să intensifice producţia, ceea ce a făcut posibilă crearea unei bogate reţele urbane,

1. Ibn Jubayr (1145-1217) – învăţat şi călător arab din Granada. A întreprins trei călătorii, ajungând până în insulele din Marea Mediterană, apoi la Cairo şi Alexandria, şi în sfârşit până la Bagdad. Descrierea călătoriilor sale constituie un gen de literatură în sine (n.tr.).
2. Ibn Battutah (1304 – c. 1368) – călător şi geograf arab. A întreprins călătorii în întreaga Asie, în Peninsula Arabică şi în estul Africii şi al Europei şi a lăsat *Memorii* despre ele. A fost supranumit „Herodot al lumii musulmane" (n.tr.).
3. *Istoria anonimă a Primei Cruciade* (în franceză în original) (n.tr.).

în care străluceau Bagdad şi Córdoba, cele mai mari oraşe din vremurile acelea. Era, de asemenea, o „civilizaţie a textilului", care a dezvoltat producţia de lână în Peninsula Iberică aducând oaia merinos, introducând bumbacul în lumea mediteraneană şi răspândind mătasea (primele ouă de viermi de mătase au fost aduse din Asia Centrală în Siria, în secolul al VI-lea, de un călugăr nestorian, iar sirienii care s-au instalat pe pământurile andaluze au fost cei care i-au aclimatizat în Occident). Islamul se întindea pe un vast teritoriu interconectat, din subcontinentul indian până în Peninsula Iberică, unde ideile circulau liber şi unde s-a creat o strălucită cultură sincretică, capabilă să genereze o viziune asupra istoriei realmente universală, cum a fost cea a lui al-Tabari sau, patru veacuri mai târziu, cea a lui Ibn Khaldún[4], care credea că „istoria are ca obiect studiul societăţii umane, adică al civilizaţiei universale".

Una dintre consecinţele acestei superiorităţi culturale a fost capacitatea sa de asimilare. Nu putem trece cu vederea uşurinţa cu care Islamul a reuşit să transforme mare parte din vechea lume greco-romană şi creştină, în contrast cu rezistenţa musulmanilor în a accepta cultura creştină. Dacă la mijlocul secolului al VIII-lea doar o zecime dintre locuitorii acestui imens imperiu adoptaseră islamismul, vor fi suficienţi două sute de ani pentru ca partea cea mai mare a populaţiei să adopte noua religie şi pentru a se crea o cultură unitară, cu o limbă universal înţeleasă.

Împotriva prejudecăţii că toate convertirile s-au făcut cu tăişul spadei, ceea ce a caracterizat înainte de toate difuzarea islamismului a fost capacitatea sa de a genera un sentiment de colectivitate şi de a cimenta în comunităţi protostatale grupurile tribale şi unele „popoare care altminteri trăiau în societăţi foarte fragmentate şi divizate". Dacă uşurinţa cu care au cucerit zone vaste din vechea lume mediteraneană, unde se pare că au fost primiţi ca eliberatori, este impresionantă, şi mai impresionantă este rapiditatea cu care s-a produs asimilarea celor cuceriţi, anulând efectul a o mie de ani de

4. Ibn Khaldún (1332-1406) – filosof, istoric şi sociolog arab. Autor al *Cărţii exemplelor instructive*, despre istoria arabilor, persanilor şi berberilor, în prefaţa căreia îşi expune viziunea filosofică asupra dezvoltării societăţii umane, în cicluri istorice, influenţate de mediul geografic. Este una dintre personalităţile cele mai importante ale istoriografiei medievale (n.tr.).

civilizaţie greco-romană şi a mai multor secole de creştinism. În momentul cuceririi Egiptului (639-641), totul s-a redus la intrarea unui grup de invadatori; în secolul al X-lea însă, se vorbea deja aproape în exclusivitate araba, iar în secolul al XII-lea, când a trecut pe acolo Ibn Jubayr, ţara era profund islamizată, mai cu seamă în mediile urbane de origine elenistă. Acelaşi lucru s-a întâmplat în marele creuzet de popoare şi culturi care este zona ce se întinde din Siria până la Golful Persic, sau în Africa de Nord, patria Sfântului Augustin, unde latina şi creştinismul au dispărut în scurtă vreme şi a ieşit la suprafaţă substratul persistent al culturii autohtone (a rezistat însă, fără a ceda câtuşi de puţin, iudaismul, practicat de o minoritate).

Dar cazul cel mai spectaculos este, fără îndoială, cel al Asiei Mici. Pământul pe care a avut loc războiul din Troia, unde s-au născut Herodot, Anaxagora şi Heraclit şi care era legat de istoria creştinismului prin nume ca Antiohia, Tars sau Niceea a fost martorul dispariţiei, în doar trei secole, a ambelor moşteniri culturale. Lungul proces al cuceririi musulmane a Anatoliei, cu înaintări şi retrageri, a distrus vechea structură a bisericilor creştine, unicul element de coeziune care ar fi putut susţine unitatea celor cuceriţi. În schimb, au apărut moschei, şcoli, spitale şi alte instituţii islamice benefice, care au configurat un cadru social alternativ şi care au oferit locuitorilor asistenţa şi serviciile sociale pe care înainte le primeau de la instituţiile creştine. Deşi au existat şi un anumit număr de excese, de convertiri cu forţa şi chiar câţiva martiri, motivul pentru care recensământurile de la începutul secolului al XVI-lea înregistrau în Anatolia o proporţie de 92% de cămine musulmane este legat mai curând de asimilare decât de forţă.

Faptul că înfruntarea între creştini şi musulmani nu era nici naturală şi nici inevitabilă este dovedit de multe lucruri. Legăturile dintre Europa creştină şi „Levantul" islamic erau frecvente şi de importanţă considerabilă pentru ambele părţi, dat fiind faptul că integrarea unei mari părţi din Asia în lumea islamică transforma porturile levantine în locul ideal de schimb între Orient şi Occident. Nici interzicerea acestora de către papă şi nici cruciadele nu le-au pus vreodată cu adevărat în pericol. Popoarele de comercianţi din jurul Mediţeranei creştine – genovezi, veneţieni şi catalani – au continuat să cumpere şi să vândă în porturile musulmane, unde erau bine primiţi ca furnizori de lemn şi de fier, fără ca nimănui să-i pese prea mult de ce anume credea papa despre toate acestea.

Şi chiar dacă nu se poate spune că cruciaţii au pornit în aventura lor gândindu-se la câştiguri materiale, este sigur că, o dată ce bogăţiile le-au ajuns la îndemână, nu le-au dispreţuit şi au menţinut o activitate comercială vitală pentru supravieţuirea statelor latine din Orient. În călătoria sa prin aceste locuri, Ibn Jubayr a fost mirat de coexistenţa războiului cu comerţul. „Uneori, cele două părţi se înfruntă şi se aliniază în poziţii de luptă; totuşi, caravanele de musulmani şi de creştini vin şi pleacă printre ele fără ca nimeni să le împiedice."

Spiritul cruciadelor a deformat nu doar percepţia pe care o avem noi despre Islam, ci şi pe cea despre creştinismul de rit oriental, făcându-ne să excludem din istoria Europei Bizanţul (pe care îl privim ca pe o civilizaţie decadentă, cu trăsături „orientale" – *Byzantinus est, non legitur*), Rusia născută din uluitoarea fuziune de scandinavi, slavi şi mongoli şi, mai cu seamă, creştinismul „asiatic".

Ceea ce noi numim „Imperiul Bizantin" nu a existat de fapt niciodată. „Bizantinii" îşi numeau statul „Imperiu Roman", denumire la care aveau tot dreptul, ţinând seama de faptul că istoria imperială nu a cunoscut aici nici o ruptură. În Bizanţ continuau să se studieze şi să se comenteze poemele lui Homer, într-o epocă în care în Occidentul european necunoaşterea culturii clasice era atât de mare, încât unii credeau că Venus era bărbat, iar François Villon l-a inclus pe Alcibiade între „doamnele trecutului", şi s-a păstrat un interes notabil pentru cunoaşterea ştiinţifică (Alexios I i-a înspăimântat pe sciţi prin faptul că a ştiut dinainte că urma să se producă o eclipsă de soare).

Faptul că erau romani şi creştini n-a fost de ajuns pentru ca europenii din Occident să le acorde sprijinul. A fost mai întâi cea de-a patra cruciadă, care a cucerit Constantinopolul în 1204 şi a împărţit bogăţii şi pământuri între participanţi. Cruciaţii, va spune Condorcet, „s-au amuzat cucerind şi prădând Constantinopolul, ceea ce le era permis, întrucât locuitorii săi nu credeau în infailibilitatea papei". Mai târziu, când a avut loc asaltul final al turcilor, deşi Bisericile din Occident şi din Orient se reconciliaseră, creştinătatea latină a acceptat cu indiferenţă ca un sultan otoman să se aşeze pe tronul imperial al lui Constantin (aşa cum a demonstrat, grăbindu-se să numească un nou patriarh al Bisericii de Răsărit). Preţul pe care Europa l-a plătit pentru această indiferenţă a fost „să trăiască cu frica de turci două secole şi jumătate".

Am eliminat, în plus, până şi amintirea creştinătăţii „asiatice", care, în secolul al XIII-lea, se întindea din Egipt până la Marea Chinei, cu nuclee puternic înrădăcinate în Mesopotamia, Armenia, Caucaz şi Siria sau cu convertiţi de dată mai recentă în Asia Centrală, între popoarele turce şi mongole. A atribui dispariţia acestor comunităţi creştine triumfului Islamului înseamnă să confundăm efectul cu cauza. Situaţia religioasă a Asiei Centrale a rămas instabilă până cel puţin în secolul al XIV-lea. Popoarele nomade asiatice erau „tolerante sau indiferente" în materie religioasă şi erau pline de neîncredere atât faţă de Imperiul Chinez, cât şi faţă de planurile expansioniste ale Islamului, ceea ce le făcea să considere creştinismul o religie care le-ar putea ajuta să se civilizeze fără a le obliga să renunţe la propria personalitate.

Prima expansiune creştină înspre Asia a fost realizată de maniheişti, iar momentul său de glorie supremă a fost marcat de convertirea poporului uigur, care a întemeiat un imperiu, a întreţinut un comerţ activ cu China şi a avut drept capitală oraşul Karabalghasun, cu cele două porţi de fier ale sale şi cu un mare palat regal.

Poporul uigur a dispărut la mijlocul secolului al IX-lea, dar maniheismul i-a supravieţuit: în secolul al X-lea, continua să existe o mănăstire maniheistă la Samarkand şi se pare că în câteva stătuleţe turce el n-a dispărut până în secolul al XIII-lea. Fără îndoială, mai mult decât o „erezie" creştină, maniheismul era o formă de sincretism ce reunea elemente din creştinism, iudaism, mazdeism şi budism. Mani[5] (216-276), care aparţinea unei secte creştine iudaizate, a dorit să creeze o sinteză religioasă care să fie valabilă şi pentru Orient, şi pentru Occident; însă, deşi misionarii săi, „aleşii", i-au purtat cuvântul din nordul Africii până în China, ei nu au reuşit să creeze o structură ecleziastică şi nici să se identifice cu vreunul dintre popoarele cărora le-au predicat.

Marea creştinătate asiatică a fost însă reprezentată de Biserica nestoriană. Originea sa se află în Biserica persană, care a devenit independentă de cea din Occident în 424 şi a adoptat duofizismul lui Nestorie[6] – credinţa că în Hristos există două naturi distincte –

5. Probabil nobil persan. Deşi s-a bucurat de o mare popularitate, nu a reuşit să-şi impună doctrina ca religie oficială. Sub presiunea preoţimii mazdeiste, suveranul sasanid Bahram I l-a aruncat în temniţă, unde a şi murit (n.tr.).
6. Teolog creştin (c. 380 – c. 451). Patriarh de Constantinopol (428-431), fondator al nestorianismului (n.tr.).

şaizeci de ani mai târziu, rupând astfel ultimele legături cu Bizanţul. Şeful său religios, „catholicos", îşi avea reşedinţa la Ctesifon, însă activitatea misionară, exercitată pe rutele caravanelor, i-a permis să creeze comunităţi creştine pe un vast teritoriu, care se întindea din Sumatra până în Azerbaidjan. Nestorienii au contribuit la transmiterea culturii elene în Persia, unde au creat un mare centru de învăţătură la Jundishapur şi s-au distins în practica medicinei. Invazia musulmană nu le-a întrerupt activitatea: cea mai mare parte a medicilor din Bagdad erau nestorieni, iar unul dintre ei, Hunayn ibn Ishaq, figurează între organizatorii Casei Înţelepciunii, unde s-a desfăşurat o muncă sistematică de traducere de opere ştiinţifice şi filosofice greceşti.

În 1009, poporul kerait, cel mai mare şi mai cult dintre popoarele mongolice din Asia Centrală, s-a convertit la creştinismul nestorian, aproape în acelaşi timp cu poporul turc ongut, descendent al hunilor. Statul kerait a căzut în faţa ascensiunii irezistibile a lui Temugin, care a luat numele de Genghis-Han. Însă acesta, care păstra o legătură personală cu cerul, fără intermedierea sacerdoţilor (*Istoria secretă a mongolilor* ne descrie astfel practica sa religioasă: „S-a bătut în piept cu pumnul şi, îngenunchind de nouă ori în faţa soarelui, a adus ofrande şi rugăciuni"), respecta religiile popoarelor pe care le integrase în imperiul său, iar unii dintre succesorii lui au alimentat chiar simpatia pentru creştinism. La stăruinţa lui Kubilai-Han, fraţii Polo i-au cerut papei să trimită „înţelepţi bine instruiţi în credinţa creştină şi în toate cele şapte arte" şi au întreprins cea de-a doua călătorie în China, împreună cu tânărul Marco (însă fără „înţelepţi", căci călugării aleşi de papă pentru această misiune s-au răzgândit pe drum şi „au fugit cu maestrul Templului").

Mongolii încarnau speranţele pe care creştinătatea europeană şi le pusese în legenda Preotului Ioan. În 1258, ei au trimis o „cruciadă asiatică" ce a cucerit Bagdadul, Alepul şi Damascul, unde trupele învingătoare au intrat în 1260 sub comanda unui general nestorian, însoţit de un principe armean şi de un cruciat, şi unde creştinii au putut astfel să recupereze pentru cultul propriu o moschee şi să celebreze procesiuni publice. Însă francii din Regatul Ierusalimului, interesaţi mai curând de jafuri decât de cruciadă, au ales să se alieze cu mamelucii şi i-au lăsat pe aceştia pradă generalului mongol, moment în care şi-au pecetluit şi soarta proprie şi au distrus şi posibilitatea unei creştinătăţi orientale care să se întindă din Mongolia până în Palestina.

Vina nu aparţinea însă numai micilor şefi cruciaţi. Când Ilhan Abagu, protector al creştinilor din Iran, i-a trimis în 1285 o solie papei, rugându-l să organizeze o cruciadă pentru a putea lupta împreună împotriva Islamului, creştinătatea din Occident a refuzat alianţa. Prefera în acea vreme să-i anihileze pe „trădătorii eretici creştini" – toţi cei care nu începuseră prin a se supune autorităţii papale romane erau consideraţi duşmani – triumfului conjugat asupra musulmanilor. Şeful suprem al Bisericii de la Roma era ocupat cu organizarea unei „cruciade" împotriva Cataloniei creştine, menită a-i consolida interesele politice. Pentru păstrarea Ierusalimului, în schimb, nu se putea aştepta ajutor de nici un fel, din moment ce cruciaţii nu acceptaseră pretenţiile sale de suveranitate. Prelatul nestorian Rabban Çauma a fost din nou trimis în Occident în 1287, pentru a propune o alianţă care ar fi permis recucerirea Ierusalimului, aflat din nou în mâinile musulmanilor. Deşi l-a împărtăşit pe regele Angliei şi a celebrat liturghia la Roma, nimeni nu i-a acordat prea mare importanţă. Şi la fel s-a întâmplat şi cu alte solii ulterioare ale mongolilor.

Încetul cu încetul, au căzut şi ultimele rămăşiţe ale regatelor cruciate şi, cu toate că nestorianismul a supravieţuit încă o vreme în mănăstirile din Uiguria, soarta creştinătăţii orientale era pecetluită. Asia Centrală avea să fie definitiv absorbită de Islam, iar creştinătatea romană să eşueze în încercarea de a intra pe cont propriu în China sau Japonia. Biserica romană îşi pierduse capacitatea de a asimila alte culturi şi nu va mai cunoaşte în viitor alte expansiuni demne de menţionat decât „convertirea" – precedată şi însoţită de o dură acţiune politică de cucerire şi supunere – a popoarelor indigene americane.

Închiderea în sine a societăţii europene s-a produs şi în interiorul său, inspirată fiind de acţiunile Bisericii, care îi izola şi îi reprima pe disidenţi: „ereticii". Începând cu Grigore al VII-lea, s-a consolidat controlul papal – bula *Unam sanctam*, din 1302, declara că oamenii nu se pot mântui decât rămânând supuşi suveranului pontif roman – şi s-a înrădăcinat principiul că definirea doctrinei se face sub cupola ierarhică a Bisericii. Aceste reguli au fost implantate cu ajutorul noilor creaţii ale acestor veacuri „înnoitoare", Inchiziţia, întărită, când mijloacele obişnuite nu erau de ajuns, de cruciade interioare „împotriva unor bărbaţi şi femei care fuseseră botezaţi catolici".

Ereziile urmărite în epocă au prea puţină legătură cu cele din primele secole ale creştinismului, considerate dispărute („Or, acum nu mai există eretici sau cel puţin nu îndrăznesc să se arate", spunea un episcop din Norwich, la trecerea din secolul al XI-lea în cel de-al XII-lea). Ceea ce se numeşte acum erezie este mult mai puţin organizată şi mai apropiată de masele populare, în ea întâlnindu-se, pe lângă chestiuni doctrinare neautorizate de Roma – acest lucru fiind specificat în actele de condamnare, pentru a le justifica –, un substrat de credinţe populare anterioare creştinismului şi, mai ales, sentimente critice şi de respingere faţă de corupţia Bisericii oficiale.

Este foarte dificil de stabilit natura exactă a acestor mişcări. Judecătorii care le-au condamnat ne-au lăsat o viziune destul de partizană despre ele, pe care mulţi istorici o împărtăşesc : ei preferă să admită că o mână de fanatici, înveninaţi de ideile unui călugăr bulgar, „au sedus" masele Europei medievale, mai curând decât să presupună că aceste mase ar fi fost capabile să gândească pe cont propriu şi să se mobilizeze în faţa problemelor care le afectau.

Distingem acum existenţa a două culturi separate : „cultura clericală" şi „tradiţia folclorică", ce „va irupe în cultura occidentală începând cu secolul al XI-lea, în paralel cu marile mişcări eretice". Nu ştim însă cât de vie şi de activă era această cultură alternativă, dincolo de bogăţia de tradiţii din care au fost preluate diversele mituri şi reprezentări. „Tot ce ştim despre marea majoritate a laicilor din secolul al X-lea – ne spune un istoric german – este ceea ce au considerat clericii că merită efortul să ne facă cunoscut. Istoricii moderni se confruntă cu o «majoritate tăcută», căci colegii lor din secolul al X-lea rareori şi-au îndreptat atenţia înspre păturile mai de jos ale societăţii."

Atunci când începem să cercetăm dincolo de locurile comune, ne dăm seama că ideile acestor oameni erau mai complexe decât se crede de obicei şi că în substratul comun al celor mai multe dintre aceste mişcări se întâlnesc elemente de gândire critică creştină (dorinţa de întoarcere la o fraternitate a credincioşilor, la sărăcie şi la obiceiurile despre care se credea că aparţineau creştinilor primitivi), întărite în multe cazuri de sentimentul apropierii „celei de-a treia ere", mileniul păcii şi al fericirii anunţat de profeţii, precum şi de o serie de critici la adresa unei Biserici corupte care făcuse front comun cu beneficiarii unei ordini sociale nedrepte. „Reforma gregoriană",

care îi condamna pe clericii simoniaci şi postula revenirea la „inocenţa Bisericii primitive", a făcut ca unii preoţi, văzând că întoarcerea anunţată nu se produce, să purceadă la critica unei ierarhii care nu era capabilă să-şi pună în aplicare propriul program (Ramirdus a fost ars pe rug la Cambrai, în 1077, pentru că afirmase că nu trebuie acceptate sfintele sacramente de la preoţi simoniaci, căsătoriţi sau care trăiesc în concubinaj: adică pentru că susţinuse întocmai ceea ce predicau şi papii).

Preoţi şi călugări care doreau o Biserică mai pură şi mai săracă, ţărani care opuneau rezistenţă noilor tributuri ecleziastice – sau care îşi exprimau nemulţumirea şi se împotriveau noilor forme de exploatare feudală ce li se impuneau – şi orăşeni care condamnau alianţa dintre clerul înalt şi oligarhiile aristocratice urbane, toţi sunt amestecaţi în marele sac comun numit erezie. Una dintre trăsăturile ce apare uneori şi de care Biserica pare a se teme şi mai mult este prezenţa femeilor care joacă un rol social activ. Pe Robert d'Arbrissel îl urmau bărbaţi şi femei care trăiau împreună. El a întemeiat Fontevraud, unde femeile trăiau închise, clericii celebrau cultul, iar bărbaţii laici munceau (din acelaşi mediu se pare că au apărut şi valdezii, al căror fondator îşi trimisese fiicele la Fontevraud, înainte de a se dedica predicării). În unele cazuri, Biserica a făcut eforturi de integrare a unora dintre aceste idei în programele sale de reformă, ceea ce le neutraliza sau chiar le făcea benefice, însă atunci când acest lucru nu era posibil şi când le considera perturbatoare ale ordinii sociale, le stigmatiza şi le persecuta.

„Noile erezii" apar atunci când Biserica nu mai reuşeşte să-şi impună autoritatea, astfel că sfidarea puterii sale este cea care cauzează condamnarea, mai curând decât natura doctrinelor susţinute. Acest lucru este foarte vizibil în cazul „milenarismului", de veche tradiţie creştină, renăscut din opera ecleziasticului din Calabria Gioacchino da Fiore (c. 1135-1202), care enunţa un mesaj profetic bazat pe studiul textelor biblice şi pe o reinterpretare a istoriei, ceea ce a conferit doctrinei sale prestigiu intelectual şi i-a asigurat durabilitatea în mediile de cultură scrisă vreme de mai multe secole. După moartea lui Gioacchino, ideile sale s-au bucurat de o primire entuziastă din partea franciscanilor „spirituali", care predicau începutul iminent al „regatului Sfântului Duh", în care oamenii aveau să trăiască după legea iubirii, fără a avea nevoie de sacramente. Biserica, îngrijorată de ecoul de care s-au bucurat aceste profeţii, s-a grăbit

să-şi extindă controlul asupra franciscanilor şi i-a condamnat pe cei care aplicau mesajul lui Gioacchino vremurilor prezente, fără a cenzura însă opera acestuia. Unul dintre acei franciscani, Gherardo, care afirma că Antihristul este Alfonso al X-lea „Înţeleptul" de Castilia, a fost condamnat să trăiască închis, numai cu pâine şi apă, pentru restul celor optsprezece ani de viaţă ai săi. „Dacă n-ar fi fost franciscan – spunea Lea –, ar fi fost ars pe rug."

Avem de-a face aici cu idei în totalitate sau în parte acceptate de Biserică, condamnate doar atunci când le mânuiesc grupuri ce scapă controlului său. Aceste cazuri Inchiziţia le asezonează cu nişte orgie sexuală sau cu vreo altă apariţie diabolică şi-i trimite pe milenarişti în temniţă sau pe rug. Aşa avea să se întâmple cu Fra Dolcino, care anunţa că cea de-a treia eră trecuse deja şi că începuse a patra, care avea să se caracterizeze prin distrugerea Bisericii carnale (ce avea să-şi piardă puterea şi bogăţiile), prin predominanţa laicilor şi întoarcerea la modelul apostolic de sărăcie absolută. Lui Fra Dolcino şi discipolilor săi nu li s-a arătat nici un fel de consideraţie: s-a organizat o veritabilă „cruciadă" împotriva lor, iar „apostolul" şi însoţitoarea sa au fost executaţi cu cruzime.

Un exemplu ilustrativ pentru ambiguitatea pe care o ascunde calificativul „eretic" este cel al „umiliţilor" din Lombardia: grupuri de laici care trăiau din ce câştigau prin muncă manuală, în general în industria lânei, şi care urmau modele de comportament de puritate evanghelică. Au fost condamnaţi în mod oficial la Verona, în 1184, cu „anatemă perpetuă", de către papa Alexandru al III-lea, însă au continuat să predice şi să se extindă şi, surprinzător, au reuşit să obţină rejudecarea cazului lor în 1201, de către papa Inocenţiu al III-lea, care i-a transformat într-un ordin religios acceptat, admiţând inclusiv predicarea doctrinei de către „terţiari", în general laici căsătoriţi care continuau să trăiască la căminele lor. Important în acest caz este faptul că e greu de făcut diferenţa între „ortodoxia" lor şi cea a altor grupuri similare, care au fost condamnate, precum valdezii. Astăzi, când avem mai multe cunoştinţe despre istoria lor primitivă, am spune că aceştia din urmă, persecutaţi în special pentru criticile la adresa clerului, au început de fapt să se îndepărteze de „ortodoxie" *după* ce s-au separat de Biserică.

Erezia este, în ultimă instanţă, ceea ce ierarhia bisericească socoteşte inacceptabil, oricare ar fi motivele (şi care nu întotdeauna au fost de ordin doctrinar). Au existat „erezii politice", în cazul

cărora îndemnul la condamnare venea din partea vreunui monarh care se temea de puteri concurente sau dorea să-şi însuşească resursele altora, la care Biserica adăuga complementul de aberaţii necesar, lucru deloc greu de fundamentat pe vreo mărturisire smulsă prin tortură. Guibert de Nogent ne asigură, de exemplu, vorbind despre nişte eretici, că: „Se întâlnesc în subterane sau în locuri pustii, fără deosebire de sex. După ce aprind lumânări, o femeie neruşinată se întinde pe pământ ca s-o vadă toţi şi, după câte se spune, îşi descoperă bucile; ceilalţi vin cu lumânările din spate şi, pe măsură ce le sting, încep să strige «Haos!» şi fiecare se împreunează cu prima femeie care-i vine la îndemână". Dacă din „întâlnirile" acestea se întâmpla să se nască vreun copil, acesta era ars într-o ceremonie colectivă, iar din cenuşa lui se făcea o pâine ce se oferea tuturor ca un sfânt sacrament. Cum se poate ca un cleric care se arăta rezonabil de sceptic în privinţa cultului relicvelor să creadă asemenea baliverne?

Foarte buna afacere pe care a reprezentat-o pentru monarhia franceză, la începutul secolului al XIV-lea, procesul templierilor – care probabil nu erau vinovaţi de toate ororile ce li s-au atribuit, dar erau în mod sigur vinovaţi de a fi prea bogaţi – a fost pe punctul de a se repeta câţiva ani mai târziu, când s-a inventat o conspiraţie a leproşilor, despre care se spunea că ar fi vrut să-i otrăvească şi să-i infecteze pe toţi creştinii şi că s-ar fi aliat în acest scop cu regele maur din Granada. În spatele acestei aberante fantezii, care s-a soldat cu torturarea şi arderea de vii a numeroşi leproşi, se află una dintre spaimele iraţionale care cuprind populaţia, dar, fără îndoială, şi dorinţa de a pune mâna pe abundentele resurse economice ale leprozeriilor.

Unul dintre exemplele cele mai monstruoase de folosire politică a condamnării teologice este cel al catarilor, care au fost identificaţi, pentru a uşura pronunţarea pedepsei, cu bogomilii, care, la rândul lor, fuseseră, în mod oportun, calificaţi drept maniheişti, pentru că aceasta garanta că pedeapsa ce-i aştepta era pedeapsa cu moartea („Acuzaţia de maniheism – s-a spus – era ultima armă politică în cadrul controverselor teologice").

Bogomilii apăruseră în Bulgaria în secolul al X-lea, în perioada când existau încă slavi păgâni, iar în ţinuturile din apropierea Imperiului Bizantin trăiau grupuri de armeni pribegi care practicau pavlicianismul, o formă de creştinism cu elemente dualiste. Doctrina

lui Bogomil, care cuprindea elemente dualiste moderate, propunea o întoarcere la simplitatea creştinismului primitiv – „perfecţii" respectau celibatul, trăiau în sărăcie şi mâncau doar alimente vegetale şi peşte, respingeau liturghia, sacramentele şi icoanele şi atacau ordinea socială existentă, îndemnându-i pe servitori şi pe sclavi să nu mai lucreze pentru stăpânii lor. Nu este de mirare că s-au bucurat de popularitate într-un Imperiu Bizantin în care ţăranii acuzau povara crescândă a dependenţei de seniori, cărora statul le acordase pământurile împreună cu cultivatorii lor. În măsura în care propuneau întoarcerea la puritatea evanghelică, bogomilii mai scoteau în evidenţă şi asocierea Bisericii oficiale cu imperiul, devenind astfel periculoşi din punct de vedere politic – „a discuta dogma ecleziastică echivala cu a discuta ideologia politică a statului"; şi mai periculoşi erau însă pentru că întreţineau aspiraţiile antifeudale ale ţăranilor: „Calomniindu-i pe cei bogaţi, îi învăţau pe credincioşii lor să nu se supună seniorilor", va spune preotul Cosma, autor al unui tratat împotriva lor. În ciuda persecuţiilor, au rezistat până la cucerirea de către turci.

Este clar că au existat influenţe ale grupurilor dualiste balcanice – bogomili şi pavlicieni – asupra genezei doctrinei catare în Italia şi Occitania. Însă ampla şi entuziasta primire a acestor doctrine ar fi de neînţeles dacă am dori să o reducem la o simplă recepţionare pasivă. Pentru început, trebuie să facem distincţie între grupul redus numeric al celor care urmau învăţăturile stricte ale Bisericii Catare (se pare că în Occitania nu ar fi existat mai mult de 1.500-2.000 de „perfecţi") şi numărul mare de creştini care simpatizau cu nişte oameni care predicau o viaţă simplă de muncă, reuneau credinţe mai apropiate de patrimoniul comun de cultură populară decât de o teologie importată şi aveau rugăciuni simple, ce nu necesitau întrunirea de concilii care să desluşească înţelesul fiecărui cuvânt. Cel mai important lucru era că atât catarii din Occitania, cât şi bogomilii din Bulgaria şi din Imperiul Bizantin răspundeau aspiraţiilor populare mult mai mult decât Bisericile oficiale.

Aşadar pericolul pentru Biserică consta nu atât în elucubraţiile teologilor, cât în această credinţă simplă a păturilor populare, ce rezista eforturilor unor predicatori care, vorbind în numele unei ierarhii acumulatoare de bogăţii – provenite în mare parte din dijmele ţărăneşti – şi aliată cu ordinea politică feudală, nu puteau avea, pe lângă oamenii simpli, credibilitatea celor ce susţineau că autoritatea

unor oameni asupra celorlalţi nu venea de la Dumnezeu, aşa cum afirma Biserica, ci de la diavol, care promisese fidelilor săi că „le va da stăpânire unora asupra altora şi vor fi dintre ei care vor ajunge regi, conţi sau împăraţi".

Printre cei deţinuţi şi interogaţi de inchizitorul Jacques Fournier, la un secol după cruciada împotriva catarilor, figurează şi Arnaud Gélis, fost servitor al unui canonic şi preot mai mărunt. Ca şi multor altor ţărani, şi lui Arnaud i se arătau câteodată morţi cu care putea vorbi. În principiu, acest lucru era acceptat de Biserică. Însă era inacceptabil ca aceşti morţi să vină să confirme viziunea populară a lumii celeilalte, care susţine că pedeapsa, penitenţa şi mântuirea sufletelor se pot desfăşura fără medierea clericilor. După moarte, majoritatea sufletelor vor trece printr-o perioadă de penitenţă, bântuind prin lumea aceasta până când se vor putea retrage în Sfântul Repaus, un fel de Paradis pământesc, în aşteptarea Judecăţii de Apoi, când, spune Arnaud, „cred că nici un suflet de om botezat nu va fi condamnat, căci Hristos, la Judecată, îi va ierta în bunătatea şi mila lui pe toţi creştinii, oricât de răi ar fi fost".

E de mirare că în faţa unei astfel de credinţe, care îşi poate permite să se lipsească de Biserică, aceasta a insistat să impună viziunea Purgatoriului ca loc de suferinţă, şi nu de repaus, în care ar fi închişi o dată pentru totdeauna acei *revenants* care comunicau direct cu cei vii, şi să promoveze de asemenea medierea ecleziasticului ca fiind singura putere în măsură să „negocieze" alinarea sau scurtarea suferinţelor morţilor prin intermediul slujbelor, pomenilor şi indulgenţelor? În felul acesta erau, în primul rând, controlaţi credincioşii şi se puneau în acelaşi timp bazele unei afaceri cât se poate de rentabile: cea a moştenirilor lăsate de creştini prin testament pentru ca preoţii să se roage pentru sufletele lor, scurtându-le astfel pedepsele. Ne ajută la înţelegerea acestor lucruri multiplicarea reprezentărilor picturale ale Purgatoriului – alături de o cutie a milelor destinată „pomenilor pentru sufletele celor morţi" –, care astăzi sunt retrase, în mod discret, în locuri mai puţin vizibile.

Ce diferenţă mare între această Biserică avidă de câştig şi cea a catarilor! O Biserică ce nu pretinde tribut, nu excomunică, nu trimite în închisoare şi nu ucide; care nu este aliată cu seniorii feudali, ci pune la îndoială legitimitatea puterii lor; a cărei doctrină poate cuprinde fără probleme lumea de credinţe ancestrale a ţăranului şi al cărei comportament se apropie de idealurile de sărăcie

evanghelică. Nu trebuie să cădem în interpretări simpliste, cum sunt acelea care identifică disidenţa religioasă cu rezistenţa antifeudală; însă fără îndoială că alianţa, favorizată de opoziţia comună faţă de Biserica oficială, dintre nobilimea urbană din Toulouse, ţesători şi ţărani trebuie să fi fost percepută ca o ameninţare pentru instituţiile privilegiate ale societăţii feudale din Nord. Aceasta trebuia deci lichidată: trebuia exterminată sămânţa de erezie şi creat un climat de teroare care să faciliteze recucerirea credincioşilor de către predicatorii „ortodocşi" – o misiune pe care franciscanii săraci se pare că au îndeplinit-o cu mai mult succes decât dominicanii, care aprinseseră rugurile întru mântuirea sufletelor ereticilor (deşi, în fond, era vorba doar de o oportună diviziune a muncii).

Toate acestea au fost de ajuns pentru a justifica o cruciadă care i-a supus pe cei vinovaţi – de a gândi şi a crede altfel – şi pe cei nevinovaţi unei represiuni de o ferocitate nemaiîntâlnită (un om a fost ars de viu pentru că s-a opus ordinelor inchizitorilor de a ucide o găină care, după părerea sa, nu făptuise nimic pentru care să merite să moară). Puţine documente de groază depăşesc acest cântec din vremea cruciadei împotriva albigenzilor, care descrie măcelul căruia i-au căzut victime tineri şi bătrâni, femei şi copii:

„Carnea, sângele, creierii şi maţele,
Membre smulse şi trupuri spintecate,
Inimi şi ficaţi, rupte şi zdrobite
Umplu pieţele, de ploaie parc-aduse".

Cu această victorie a ortodoxiei a fost ajustată expansiunea Regatului Franţei înspre sud, salvată soarta feudalismului şi asigurată dominarea Bisericii de la Roma, care s-a servit de braţul Inchiziţiei pentru a elimina nu doar erezia, ci şi „indiferenţa Occitaniei faţă de Biserică".

Însă extirparea nu a fost într-atât de completă precum se credea, căci a lăsat în urmă o moştenire greu de şters de necredinţă şi anticlericalism. La puţini ani după aceea, trubadurul Peire Cardenal denunţa setea de putere şi ambiţiile Bisericii (stăpânirea lumii era deţinută acum de „clerici, care au obţinut-o prin hoţie şi trădare") şi se adresa apoi lui Dumnezeu într-un „catren" în care, după ce se plângea că „ăst rău veac mi-a chinuit toţi anii", îi nega dreptul de a-i condamna pe oameni după moarte, dat fiind că-l lăsase pe diavol să facă ce vrea în lume: „Dacă aicea am parte numai de suferinţă şi pe

lumea cealaltă mă aşteaptă iadul, după judecata mea, aceasta nedreptate şi păcat ar fi". Vechile credinţe, cu nuanţe de catarism, nu voiau să dispară în cazul lui Cardenal.

La un secol după cruciade, interogatoriile lui Jacques Fournier demonstrează că religiozitatea populară se schimbase prea puţin în o sută de ani de represiune şi îndoctrinare. O religiozitate mai puţin intensă decât se crede de obicei, impregnată adesea cu mult scepticism, cum este cea a preotului din Montaillou, care nu crede că Dumnezeu este cel care face seminţele să germineze, căci dacă ar fi aşa, atunci seminţele ar înflori şi pe piatră la fel ca pe pământ, „ci aceasta se întâmplă fiindcă pământul e mănos, şi nu pentru că Dumnezeu s-ar amesteca în vreun fel". Întâlnim astfel un talmeş-balmeş de credinţe vechi şi elemente creştine, cu ajutorul cărora credinciosul îşi construieşte propria viziune despre lume şi îşi ordonează viaţa, renunţând să mai asculte preoţii lacomi, care cer mereu noi tributuri – căci erau noi dările în natură din produsele turmelor pe care Fournier le impunea celor care nu voiau să fie condamnaţi – şi ameninţă cu excomunicarea, dacă refuză să plătească. Ţărani care ridică vocea, aşa cum a făcut Jean Joufre din Tignac, care nu numai că le-a aruncat în obraz clericilor că îi excomunică pe credincioşii care nu plătesc dijma, când în Scriptură nu apare nicăieri că Dumnezeu ar fi excomunicat sau ar fi cerut excomunicarea cuiva, dar a şi cutezat să-i critice pe unii episcopi care se înconjuaru de cavaleri înarmaţi: „Ar vrea să ni se-arate atât de înverşunaţi în lupta contra sarazinilor, în redobândirea pământurilor lor şi în răzbunarea morţii lui Hristos, precum îi vedem de hotărâţi când cer dijmele şi dările în carne". Ceea ce, în final, va face să fie ucis, zidit de viu.

Însă poate că exemplul cel mai revelator al consecinţelor cruciadelor din interior şi al segregării minorităţilor este persecutarea evreilor. Locuitori ai pământului european cu multe veacuri înainte să ajungă aici slavii, bulgarii sau maghiarii, de ce ne-am încăpăţânat să-i considerăm o comunitate străină, când sunt de fapt „membri fondatori" a ceea ce numim astăzi Europa? Nu au fost un „popor" aparte, ci o colectivitate cu o matrice culturală proprie, dar care a participat la elaborarea culturii europene nu doar ca „vehicul principal al contactelor dintre Orient şi Occident", ci şi cu aportul său propriu.

Până în secolul al XI-lea, evreii au fost cu totul integraţi: „Erau oameni liberi, care vorbeau aceeaşi limbă ca şi comunităţile locale, purtau aceleaşi haine, aveau dreptul să se deplaseze călare, să poarte

arme şi să depună jurământ înaintea tribunalelor". Sefarzii, de exemplu, spuneau cu mândrie că sunt născuţi în Spania, au continuat să facă la fel şi după ce au fost expulzaţi şi au păstrat până astăzi limba spaniolă ca pe limba lor proprie, ceea ce demonstrează în ce măsură se simţeau integraţi în comunitatea plurală în care trăiau. Biserica a fost aceea care, neputând admite existenţa unei culturi care scăpa controlului său, şi-a luat asupră-şi sarcina de a-i marginaliza – de la Conciliul Lateran IV, din 1215, li s-a cerut mereu să se îmbrace diferit şi să poarte semne distinctive – şi s-a străduit să împiedice „însoţirea şi familiaritatea" între creştini şi evrei.

Persecutarea evreilor ne este de obicei prezentată ca o consecinţă a unei uri populare bazate pe prejudecăţi iraţionale. Se uită însă că ura şi prejudecăţile acestea, care se pare că nu au existat înainte de secolul al XI-lea, au fost alimentate de Biserică şi că aceasta a fost cea care a creat mitul „duşmanului din interiorul" comunităţii, care putea servi drept ţap ispăşitor pentru orice nenorocire colectivă. „Evreii şi maurii să stea aparte, şi nu printre creştini... Să fie închişi dincolo de ziduri, ca să nu avem duşmani printre noi." Vorbele acestea nu au fost rostite de vreun fanatic ignorant, ci de un cleric care se bucura de mare prestigiu şi pe care Biserica l-a canonizat.

E de mirare atunci că prima cruciadă a fost precedată şi însoţită de persecutarea şi uciderea de evrei? Faptul că bogăţia unora dintre ei – şi asocierea lor cu regii, care i-au făcut apoi să pară responsabili pentru creşterea impozitelor – pregătise terenul nu trebuie să ne facă să uităm cine sădise seminţele. Astfel s-a creat imaginea caricaturală a evreului (uşor de recunoscut în toate reprezentările picturale), au fost condamnate unele practici evreieşti, precum cămătăria, deşi erau uzuale printre creştini – în tribunalele din Murcia medievală s-au înregistrat plângeri depuse de evrei pentru împrumuturi cămătăreşti luate de la creştini –, şi chiar şi un mod de viaţă care astăzi ni se pare mai asemănător cu al nostru decât cel al creştinătăţii gotice, dat fiind că li s-a aruncat în obraz faptul că foloseau unt-delemn pentru gătirea cărnii în loc să folosească untură sau că se spălau pe mâini înainte de masă. Prejudecăţi care astăzi ne-ar face să zâmbim, dacă nu am şti că atunci ele au constituit mediul de cultură prielnic pentru dezvoltarea legendelor despre crime rituale, cum ar fi aceea a „micului martir Simion" din Trento, în 1475, pentru care au fost condamnaţi la ardere pe rug nouă evrei, sau cea a Sfântului Copil din Guardia, în Castilia, care a costat viaţa a cinci

persoane în 1491, deşi nimeni nu anunţase dispariţia nici unui copil şi nici nu fusese găsit vreunul mort. Dar nu era nevoie de atâtea lucruri pentru a dovedi vina unor evrei percepuţi de-acum în concordanţă cu imaginea diabolică pe care o reflecta noua oglindă deformantă.

Capitolul 5

Oglinda rustică

Evul Mediu european târziu se împarte de obicei în două faze: una de extindere şi dezvoltare, care ar fi durat până la începutul secolului al XIV-lea, şi o a doua, de criză şi decadenţă, care s-ar fi prelungit până mult în secolul al XV-lea. Estimările privind populaţia continentului trec de la 79 de milioane de locuitori în 1340 la numai 55 de milioane în anul 1400 (ceea ce înseamnă o catastrofă fără precedent), pentru a urca iarăşi la 75 de milioane înspre anul 1500, recuperând aproape cifra existentă cu două sute de ani în urmă.

Originea acestei crize s-ar afla în chiar creşterea din etapa anterioară: expansiunea excesivă a populaţiei europene după anul 1000 îi obligase pe oameni să cultive pământuri marginale, mai puţin fertile, pentru a-şi asigura hrana necesară, ceea ce a făcut subzistenţa generală dependentă de un echilibru fragil, pe care orice accident climatic îl putea distruge. „Fericitele ceasuri de recolte bogate au fost urmate de altele mult mai amare, în care pământurile de la margini, care nu mai erau noi, îi pedepseau pe cultivatori cu inundaţii repetate, secete sau furtuni de nisip", scria un istoric. Dar un poet, Ausiàs March[1], a exprimat şi mai bine starea de fapt, în secolul al XV-lea, când ne-a vorbit despre „ţăranul aspru care aruncă sămânţa cea bună în pământ rău, încrezându-se că va obţine recoltă bună din ogorul care mai mult goleşte hambarele".

O Europă slăbită biologic din cauza foametei a căzut pradă ciumei, cu care mongolii i-au contaminat pe navigatorii genovezi la Caffa, în Crimeea. Hanul mongol care îi asedia a poruncit să fie aruncate în interiorul cetăţii cadavrele celor morţi de ciumă, conform

1. Poet catalan (1397-1459), influenţat de Petrarca şi Dante. Unul dintre cei mai importanţi autori lirici ai Renaşterii; a scris poezie într-un stil concis, impregnat de realism (*Cântece de moarte*, *Cântece de iubire*) (n.tr.).

unei practici curente în epocă. Cetatea a fost înfrântă, însă ciuma a ajuns totuşi la Messina, în 1347, adusă de douăsprezece galere genoveze, iar în cursul următorilor trei ani s-a răspândit în cea mai mare parte a Europei. Era vorba despre o boală endemică în Asia Centrală, care a surprins populaţia europeană fără nici un fel de apărare şi a decimat-o.

Ciuma, care se propaga în special în oraşe, producea în puţine zile o mortalitate de 50% : familii întregi dispărute dintre cei vii, case goale, iar în împrejurimi, ogoare lăsate în paragină. Boala ucidea bogaţi şi săraci de-a valma : a murit regele Castiliei, a murit Giovanni Villani (negustor şi cronicar, care a scris în hârtiile sale : „epidemia s-a terminat în...", dar n-a mai apucat să adauge data), iar Petrarca şi-a pierdut „dubla comoară" : protectorul său, cardinalul Colonna, şi preaiubita sa Laura. „Rotta è l'alta colonna è'l verde lauro", va spune în versurile sale (Laura era pe atunci o doamnă matură, care dăduse naştere la unsprezece fii, concepuţi probabil cu Hugo de Sade, ceea ce o transformă în strămoaşă a „divinului marchiz"). Pentru cronicarul Froissart, ciuma răpusese „a treia parte din lume".

Nu aveau să ajute la nimic nici tratamentele medicinei (la Universitatea din Montpellier, unde se afla una dintre cele mai bune şcoli de medicină de pe continent, au murit toţi medicii de acolo), nici repetatele devoţiuni (procesiuni solemne şi predici care explicau, desigur, că ciuma era o pedeapsă pentru păcatele colective) şi nici sângerosul remediu care consta în exterminarea „otrăvitorilor" presupuşi a fi responsabili de răspândirea bolii (acum sunt evreii ; în Milano, în 1630, vor fi „untarii", iar în epidemiile de holeră din secolul al XIX-lea, călugării sau medicii, în funcţie de loc).

Catastrofa începută de „ciuma neagră" explică abandonarea vechilor aşezări locuite şi schimbările intervenite în producţia agricolă, cu o scădere a importanţei cerealelor, care necesită multă muncă umană, şi creşterea cirezilor. Epidemia a lăsat urme adânci şi în minţile oamenilor. Tabloul înspăimântător al ciumei din Florenţa deschide paginile *Decameronului*. Petrarca va spune într-o scrisoare : „Va crede oare posteritatea că astfel de lucruri s-au întâmplat aievea, când nouă înşine, care le-am văzut, abia ne vine-a crede ? ". În plus, ciuma a irumpt în Italia şi Europa Centrală însoţită de mari cutremure şi prevestiri înfricoşătoare : „Se întâmplă – va spune Villani – minuni şi semne precum acelea de care Iisus Hristos le-a spus ucenicilor săi că vor apărea la sfârşitul lumii".

De aici a fost doar un pas până la încheierea episodului cu un tablou de fractură socială, în care sunt cuprinse apariţia sectelor milenariste – precum cea a flagelanţilor, care au început prin a fi o mişcare de pietate şi au sfârşit prin a anunţa exterminarea clerului şi suprimarea diferenţelor dintre săraci şi bogaţi –, mişcările urbane frecvente şi marile răscoale ţărăneşti.

Nu este de mirare că această imagine impresionistă, în care fenomenele cu caracter social apar drept „repercusiuni" ale catastrofei naturale, i-a mulţumit pentru multă vreme pe istorici. Totuşi, unele dintre elementele tabloului sunt îndoielnice, iar logica ce le uneşte, discutabilă.

De pildă, mi se pare îndoielnică ipoteza epuizării solului: de ce pământuri care la 1300 nu puteau susţine cu hrană 79 de milioane de europeni reuşeau să le asigure existenţa la 1500, din moment ce în anii care trecuseră nu avusese loc nici o schimbare de natură a creşte productivitatea agricolă? Ruina oraşelor italiene cândva prospere şi a bancherilor lor are mai curând legătură cu insolvabilitatea suveranilor europeni, cărora le acordaseră mari împrumuturi, ce n-au mai putut fi restituite. Villani, implicat direct în această criză ca asociat al companiei ruinate a familiei Bonaccorsi, avea să exclame că ea este dreapta pedeapsă pentru „viciul" unor cetăţeni care, „din lăcomia de a câştiga de la seniori, îşi încredinţează banii proprii şi pe cei ai altora puterii şi domniei".

În ceea ce priveşte „consecinţele" sociale (revolte orăşeneşti şi ţărăneşti, mişcări mesianice etc.), pare destul de clar că originile lor trebuie căutate înainte de ciumă: confruntarea „clasei medii" cu „cei mari" pentru guvernarea oraşelor din Franţa, Flandra, Italia sau din imperiu a început cu mult timp în urmă.

În loc să ne încăpăţânăm să considerăm ciuma drept originea tuturor acestor lucruri, ar fi mai util să situăm faptele în cadrul evoluţiei societăţii medievale, în a cărei fază de creştere avusese loc un progres agricol, o ameliorare a industriilor urbane şi o puternică dezvoltare a schimburilor între oraş şi mediul rural. Situaţia aceasta i-a favorizat pe ţăranii de clasă mică sau medie, care îşi vindeau excedentul de produse în pieţele urbane, şi a făcut ca proprietarii feudali să tindă să folosească tot mai puţin prestaţiile personale (ţăranul care muncea forţat mânca mai mult decât producea) şi să le transforme în muncă plătită în bani, necesari pentru a acoperi cheltuielile de cultivare şi pentru întreţinerea „familiei" senioriale.

În oraşe, îmbogăţirea a creat noi grupuri de oameni înstăriţi, care s-au asociat pentru a-şi apăra interesele şi a-şi revendica drepturile în faţa oligarhiei dominante. În oraşele italiene din secolul al XIII-lea, „conflictul politic a luat naştere din hotărârea celor puternici de a continua să fie puternici şi din dorinţa oamenilor noi de a avea drept de cuvânt în deciziile care afectau întreaga comunitate".

Câtă vreme a durat faza de creştere economică şi a continuat articularea prosperităţii rurale cu avântul urban, conflictele au fost rezolvate prin negocieri şi compromisuri. Societatea italiană pare în aceste momente relativ deschisă şi mobilă, iar guvernămintele oraşelor evoluează treptat de la despotismul aristocratic la libertatea republicană. În mediul rural, de asemenea, micşorarea aservirii feudale se produce în paralel cu dezintegrarea economiei marilor domenii cultivate direct de seniori.

Semnele de scădere a progresului economic erau deja prezente la începutului secolului al XIV-lea, însă fără îndoială că ciuma le-a accelerat şi le-a agravat. Pentru ţărani, şubrezirea pieţelor orăşeneşti însemna sfârşitul prosperităţii. S-ar putea crede că efectul natural ar fi fost drumul invers celui parcurs până acum, respectiv întoarcerea la producţia strict necesară consumului. Unele schimbări apărute între timp erau însă ireversibile. Aveau nevoie de bani pentru a achita sarcinile senioriale comutate în bani şi pentru a răspunde cererilor crescânde ale fiscului. În situaţia în care preţul produselor agricole scădea, mulţi ţărani se vedeau obligaţi să abandoneze cultivarea pământului şi nu puţini erau aceia care încercau să se apere răsculându-se.

Ireversibile erau şi forţele care împingeau înspre transformarea socială; aspiraţiile de libertate care se imprimaseră în conştiinţa oamenilor nu aveau să dispară doar pentru că se schimbase conjunctura economică. *Popolo minuto* a continuat să se străduiască să-şi menţină rolul în regimul de viaţă urban; şerbii, să aspire spre libertate; ţăranii, spre abolirea abuzurilor feudale. O dată cu criza economică, rezistenţa celor de sus a devenit mai puternică, ceea ce nu a mai permis să funcţioneze ca înainte combinaţia de violenţă şi negociere ce caracterizase societatea italiană. În timpul ciumei negre, structura socială a marilor oraşe italiene „îngheaţă": mobilitatea scade şi creşte în schimb puternic polarizarea socială în bogaţi şi săraci. Urmarea este o violenţă socială din ce în ce mai acută.

Starea aceasta de fapt este clar ilustrată de revolta artizanilor şi lucrătorilor florentini din industria lânei. Machiavelli ne-a povestit cum, conflictul prelungindu-se, însăşi frica de represiune i-a îndemnat

pe cei mai umili, pe salariaţi, să meargă mai departe cu cererile lor şi a alimentat o conştiinţă socială care i-a făcut să „descopere" că societatea nu se bazează pe raţiune, ci pe forţă: „Dumnezeu şi natura au aşezat toate comorile oamenilor în mijlocul lor, mai uşor de luat prin jaf decât prin hărnicie, prin rele decât prin mijloace cinstite: aşa se face că oamenii se mănâncă unul pe celălalt şi ce-i mai rău i se întâmplă totdeauna celui mai slab". Poziţiile radicale ale salariaţilor nu le mai conveneau vechilor lor aliaţi, artizanii membri ai breslelor, care reuşiseră să încheie un pact cu oligarhia şi au sfârşit prin a-i zdrobi pe rebeli.

Ceea ce a rezultat în Italia din aceste confruntări a fost regimul oligarhic care a reuşit să reinstaureze pacea în micile state, încredinţând funcţia legislativă unei adunări de „pars valentior", „cei mai merituoşi". Republici în care puterea se afla în mâinile unui mic grup de cetăţeni – în general în jur de 1-2 la 100 de locuitori, ceea ce însemna între 200 şi 600 de persoane pentru oraşe de talia Florenţei sau Veneţiei – care puteau fi aleşi pentru o funcţie în stat, ceea ce crea o diferenţă categorică între aceşti *statuali* şi marea masă a plebei.

Astfel s-au putut depăşi ameninţări de genul proiectelor democratice ale lui Savonarola – care susţinea că era „necesar să se decidă ca autoritatea de a acorda funcţii şi onoruri să rezide în mâinile poporului în integralitatea sa" şi care a construit în acest scop marea „sală a celor cinci sute" din Palazzo Vecchio pentru Marele Consiliu al Poporului – şi s-a reuşit menţinerea coeziunii sociale, prin diverse metode. Plebeilor le erau asigurate locuri de muncă din belşug în construcţia şi decorarea bisericilor şi palatelor (s-a calculat că o pătrime dintre breslaşi aparţineau unor industrii legate de construcţii), precum şi şansa unei ascensiuni sociale pentru cei care-şi demonstrau meritele artistice (fra Filippo Lippi[2] era fiu de măcelar; Botticelli[3], de tăbăcar; Andrea del Sarto[4], copilul unui

2. Pictor italian (c. 1406-1469), călugăr carmelit. Autor de fresce valoroase prin fineţea şi precizia desenului şi prin prospeţimea şi luminozitatea coloritului (n.tr.).
3. Pictor renascentist italian (1444 sau 1445-1510). A pictat tablouri de inspiraţie religioasă, mitologică sau alegorică, portrete, fresce. Creator al unui anumit tip de frumuseţe feminină (numită „botticelliană") şi al unei compoziţii bazate pe ritmuri de curbe unduioase (n.tr.).
4. Pictor italian (1486-1530). Arta sa se află la cumpăna dintre Renaşterea clasică şi manierism (n.tr.).

croitor; iar Pollaiolo[5], al unui crescător de pui). Nu degeaba acest consum de lux a fost calificat drept „o formă de redistribuire a bogăţiei". El a căpătat însă şi forme mai subtile, prin intermediul sprijinului acordat grupurilor plebee urbane (cum a fost cel de *potenze* din mai multe cartiere ale Florenţei), care, născute iniţial sub formă de confrerii care acordau ajutor, au dobândit o importanţă decisivă în organizarea serbărilor publice, ceea ce le-a conferit prezenţă şi reprezentare.

Însă, dacă Italia a luat-o înaintea restului Europei în descoperirea unor forme de integrare socială care i-au permis ca, traversând violenţele din secolul al XIII-lea şi marile conflicte din cel de-al XIV-lea, să se menţină în bună măsură în afara crizei europene a secolelor al XV-lea şi al XVI-lea, făcând inutilă formarea unui mare stat absolutist, ea a rămas în schimb într-o situaţie de inferioritate faţă de puterea militară a marilor monarhii europene, care aveau să-i cotropească teritoriul începând cu anul 1494 şi să transforme peninsula, pentru mai bine de trei veacuri, în obiect şi victimă a unor conflicte străine.

Italia a fost o excepţie, drept pentru care se cuvine să examinăm şi alte scenarii europene. În Anglia, de exemplu, trebuie separate efectele crizei pe termen lung, la care oamenii se adaptau, de lovitura imprevizibilă dată de ciumă, care, agravând brusc situaţia, a făcut insuportabile presiunea seniorilor asupra ţăranilor şi permanentele pretenţii fiscale ale statului. Răspunsul societăţii rurale a fost marea răscoală din 1381. Totul pare să fi pornit de la refuzul ţăranilor din Essex şi Kent de a plăti impozitele, ceea ce a condus, spre sfârşitul lui mai şi începutul lui iunie 1381, la o înfruntare deschisă cu împuterniciţii trimişi să-i oblige la plată. Din aceste prime ciocniri a rezultat o mare mişcare populară, condusă de Wat Tyler, la care participau şi artizani şi clerici, ca John Ball, care predica: „Atunci când Adam săpa şi Eva cosea, cine era cavalerul?".

Această mişcare se baza pe două elemente: rezistenţa ţăranilor în faţa pretenţiilor senioriale, care se manifesta de obicei prin refuzul de a plăti şi prin diverse forme de atac la adresa autorităţii senioriale (în general localizat); şi un fond anticlerical popular, care a primit

5. Antonio del Pollaiolo (Antonio di Jacopo Benci, zis) (1431-1498) – pictor, sculptor şi bijutier italian. A fost preocupat de realizarea mişcării cu precizie anatomică în pictură, sculptură şi gravură (n.tr.).

cu entuziasm denunţul că în *Piers the Plowman* se vorbea despre corupţia şi lăcomia clerului şi se anunţa că, dacă lucrurile nu se schimbă, „curând se va întâmpla cea mai rea nenorocire de pe lume".

De data aceasta, revolta a însemnat mult mai mult decât nişte lupte locale împotriva seniorilor: a fost o confruntare cu guvernământul şi cu sistemul social în ansamblul său, dat fiind faptul că una dintre revendicările esenţiale era eliberarea de orice fel de servitute (unii dintre lideri, ca John Ball, vorbeau inclusiv de crearea unei societăţi în care totul să aparţină tuturor şi în care să nu existe diferenţe între omul de rând şi cavaler).

Răsculaţii au intrat în Londra, cu ajutorul săracilor oraşului, şi Wat Tyler i-a prezentat regelui o petiţie al cărui punct principal era ca „în viitor nici un om să nu mai rămână şerbul altuia, şi să nu mai trebuiască să aducă nici un fel de omagii sau de servicii nici unui senior, ci să-i plătească doar o rentă de 4 pennies pentru pământul său". În timp ce se pregăteau forţele pentru reprimarea răsculaţilor, regele a acceptat tot ce i s-a cerut. Aceasta până când Tyler a fost asasinat de primarul Londrei – care a fost înnobilat pentru fapta sa – şi răscoala a putut fi, în scurtă vreme, zdrobită.

În aceeaşi perioadă lua amploare erezia „lollarzilor", inspirată de John Wycliffe, un teolog de la Oxford care concepea creştinătatea ca pe o comuniune a celor aleşi, nu admitea altă referinţă indiscutabilă decât Biblia (motiv pentru care a susţinut puternic traducerea sa în engleză, care să o facă accesibilă credincioşilor) şi critica Biserica ierarhizată şi coruptă (cerând să i se smulgă proprietăţile, pentru a o obliga să se întoarcă la puritatea începuturilor). După ce fusese alungat de la Oxford şi îi fusese condamnată doctrina, Wycliffe şi-a răspândit ideile prin intermediul „preoţilor săraci", care denunţau tirania sacerdoţilor şi ipocrizia călugărilor. Şi cu toate că i-a condamnat în mod explicit pe răsculaţii de la 1381, n-a putut împiedica învinovăţirea lollarzilor pentru răspândirea de idei care îi îndemnau pe ţărani să nu respecte „proprietatea" asupra pădurilor, a parcurilor şi a terenurilor de vânătoare senioriale. Lollarzii au fost stigmatizaţi ca duşmani ai ordinii sociale, iar episcopii au reuşit astfel să obţină, în 1401, adoptarea unei legi care permitea arderea pe rug a „ereticilor".

Cu toate acestea, frământările nu au încetat. La mijlocul secolului al XV-lea, răscoala numită a lui Jack Cade a ridicat din nou lumea rurală engleză. În Sussex, ţăranii şi artizanii s-au revoltat împotriva abuzurilor la care erau supuşi şi mai ales a împovărătoarelor impozite

senioriale. Scopul lor, conform unei mărturii din epocă, era să „îi distrugă pe toţi seniorii, şi pe cei laici, şi pe cei spirituali". La început au cerut un nou rege ; mai târziu, ca doisprezece dintre oamenii lor să conducă ţara.

Că mişcările sociale şi-au avut obârşia în înfruntări străine de catastrofa demografică o demonstrează faptul că una dintre cele mai importante, cea husită, a avut loc în Boemia, care nu suferise de pe urma ciumei. Aici, între săracii din Tabor sau în Comunităţile Fraţilor, au fost exprimate în modul cel mai radical revendicările populare, fără ca aceasta să însemne că mişcarea ar fi fost de o natură diferită de celelalte, aşa cum o dovedeşte faptul că, alături de husiţi, au luptat valdezi, eretici picarzi fugiţi din Franţa şi ucenici de-ai lui Wycliffe, precum lollardul englez Peter Payne, fost profesor la Oxford.

Jan Hus, educat în mijlocul unei mişcări locale de reformă a Bisericii şi întărit în idei de scrierile lui Wycliffe, a început pe la 1410 să predice împotriva vânzării de indulgenţe (papa hotărâse vânzarea de indulgenţe pentru a strânge fonduri cu care să-şi finanţeze războiul împotriva oraşului Napoli) şi să scrie în limba cehă, pentru un public burghez şi popular. Chemat să-şi justifice ideile în faţa Conciliului de la Konstanz, unde s-a dus cu un permis de liberă trecere de la împăratul Sigismund, a fost aruncat în închisoare şi ars pe rug în 1415. Patru sute cincizeci şi doi de nobili din Boemia şi Moravia au semnat o scrisoare de protest, în timp ce preoţii husiţi începeau să dea laicilor sfânta cuminecătură cu pâine şi vin – ca reacţie împotriva privilegiului ce o rezerva clericilor, ceea ce a transformat potirul în simbol al unei Biserici care avea să se numească „utraquistă", de la comuniunea atât cu trupul, cât şi cu sângele lui Hristos, sau „calixtină" –, şi un puternic sentiment cu nuanţe naţionaliste începea să înfierbânte ţinuturile cehe, astfel că, deşi mişcarea începuse cerând papei să accepte un program minim de reformă, în final ea s-a transformat într-un război religios condus de o Biserică naţională sprijinită de nobili şi de burghezi.

„Revoluţia husită" este o bună ilustrare a complexităţii motivaţiilor care se pot conjuga în cazul unei astfel de mişcări şi care permit o mare varietate de interpretări, în funcţie de punctul de vedere adoptat. Au convieţuit în cadrul ei acţiunea reformistă susţinută de nobilime şi de burghezie, care aspirau nici mai mult, nici mai puţin decât la controlul asupra Bisericii şi la secularizarea bunurilor sale, şi radicalismul aripii populare din Tabor. În timp ce

Praga se mulţumea să proclame „cele patru articole" – libertatea de a predica, împărtăşania din trupul şi sângele Mântuitorului, sărăcia clericilor şi controlul social al moralităţii –, în Tabor, credincioşii aşteptau sfârşitul apropriat al lumii şi venirea lui Hristos şi-i îndemnau pe creştini să părăsească oraşele şi să se refugieze în munţi sau în locurile sfinte. „În vremea aceea nu vor exista nici regate, nici domnii, şi nici şerbie", spuneau, şi totul va aparţine tuturor: „Nimeni nu va trebui să aibă nimic al său, căci acela care va avea orice lucru numai al său păcat de moarte va săvârşi". Venise timpul răzbunării şi fraţii din Tabor erau „reprezentanţi ai Domnului", trimişi să-i treacă „prin foc şi sabie" pe toţi răii.

Şase cruciade trimise împotriva husiţilor nu au reuşit să stârpească Biserica „calixtină", iar dacă aripa radicală a mişcării a fost înfrântă de chiar husiţii moderaţi, ideile lor, şi în special critica la adresa societăţii instituţionalizate şi refuzul de a accepta ca oamenii să aibă dreptul de a poseda pământ şi de a ţine semeni de-ai lor în servitute, au reapărut în doctrina Comunităţii Fraţilor boemi, ai cărei primi trei sacerdoţi, hirotonisiţi în 1467, erau un ţăran, un morar şi un croitor, şi al cărei ultim episcop, în secolul al XVII-lea, a fost marele filosof Comenius[6].

Este destul de dificil de pus în lumină motivaţiile profunde ale acestor mişcări. Demersul e îngreunat, înainte de toate, de folosirea unui limbaj religios ce face parte din cultura acestor oameni, pentru care transformarea societăţii era legată de speranţele din domeniul religios, ce îi îndemnau să aştepte, conform promisiunilor evanghelice, „ceruri noi şi pământ nou, în care locuieşte dreptatea".

În Europa, între secolele XIV-lea şi al XVI-lea, aceste episoade au început să capete tot mai multă importanţă – nici o răscoală ţărănească anterioară nu ajunsese la proporţiile pe care aveau să le ia Jacqueria sau răscoala engleză de la 1381 – şi să aibă loc cu o tot mai mare frecvenţă. Începea astfel o epocă de conflicte sociale care aveau să se înrudească, aproape fără nici o legătură de continuitate, cu războaiele ţărăneşti germane şi care s-a transformat într-o serioasă

6. Pe numele adevărat Jan Amos Komensky (1592-1670) – pedagog ceh. Fondator al pedagogiei moderne şi al didacticii ca ştiinţă de sine stătătoare, a conceput un sistem de instruire în patru trepte, în funcţie de vârstele de dezvoltare a omului. A introdus învăţământul pe clase, cu orare şi planuri zilnice, lunare şi anuale (n.tr.).

ameninţare ce a ajuns să producă mare îngrijorare nu doar în rândul instituţiilor privilegiate, ci şi în largi sectoare ale burgheziei.

Clerul însuşi era divizat. Cea mai mare parte a celor care doreau reformarea Bisericii nu se gândeau şi să schimbe societatea. Nici Wycliffe, nici Hus nu intenţionaseră să se aşeze în fruntea unor revolte populare, însă au existat preoţi lollarzi care l-au urmat pe Wat Tyler în lupta sa pentru crearea unei lumi egalitare şi au fost sacerdoţi cei care au organizat oraşul Tabor ca o comunitate în care s-a abolit proprietatea privată.

Frământările sociale au continuat fără pauză până la marea spaimă a războaielor ţărăneşti germane. În 1476, lui Hans Behem, pastor şi toboşar în Niklashausen, i s-a arătat Sfânta Fecioară, care l-a îndemnat să predice o viaţă de sărăcie şi devoţiune. Cum ţăranii mergeau cu miile să-l asculte, Biserica s-a mobilizat împotriva „falsului profet": l-a acuzat că ar predica împotriva seniorilor şi clericilor, l-a capturat, l-a condamnat pentru erezie şi l-a ars pe rug. Alte mişcări, cum a fost cea a „bietului Konrad" sau revoltele din Bundschuh din 1517, leagă aceste episoade de dezlănţuirea din 1524.

Marea frământare a început în primăvara anului 1524, în Pădurea Neagră, când ţăranii au refuzat să plătească renta şi serviciile feudale abaţiei St. Blasien, şi s-a agravat în iunie, când o contesă a pretins că unii dintre ţăranii săi, aflaţi la strânsul fânului, se ocupau de strânsul melcilor. Cucerind sate şi oraşe, revolta s-a extins din Alsacia până în Tirol pe parcursul următorilor doi ani. Ceea ce îi conferă o semnificaţie aparte şi o diferenţiază de mişcările ţărăneşti anterioare este amploarea şi generalitatea sa, care face ca aceasta să fie cea mai mare mişcare revoluţionară ce a avut vreodată loc în Germania.

Deşi este numit de obicei „război ţărănesc", „rusticii" la care se refereau contemporanii nu erau doar ţărani, ci cuprindeau şi sectoare populare orăşeneşti. Despre complexitatea motivelor revoltei ne poate ajuta să ne facem o idee diversitatea programelor protagoniştilor: întâlnim astfel o serie de revendicări referitoare la libertatea şerbilor şi la abuzurile seniorilor (acapararea pământurilor aflate în proprietate comunală, pretenţiile de prestări de muncă excesive etc.), împreună cu altele, legate de guvernarea orăşenească sau de chestiuni ecleziastice, ca de exemplu dreptul unei comunităţi de a-şi alege şi de a-şi revoca pastorul, desfiinţarea mănăstirilor etc. Dincolo de toate aceste revendicări, se simte o neliniştе a lumii rurale, o tradiţie de

anticlericalism şi credinţa că aceste revendicări populare se înscriu în aceeaşi linie cu întoarcerea la „legea Domnului" pe care o susţineau teologii Reformei. „Constituţia din Memmingen", de exemplu, se încheie prin desemnarea unei serii de teologi – Luther, Melanchthon[7], Zwingli[8] etc. – care să „determine substanţa legii divine".

În multe locuri, mişcarea a început în mod paşnic, încercând să-i oblige pe seniori să negocieze, cu siguranţa pe care o conferea răsculaţilor convingerea că solicitările lor erau juste. Deşi Luther s-a grăbit să-i condamne şi să ceară principilor să pedepsească „hoardele ţărăneşti de hoţi şi de ucigaşi", aceştia au avut de partea lor teologi de talia lui Thomas Müntzer[9], care a dat legitimitate acţiunilor lor, afirmând că Dumnezeu dăruise puterea spadei şi puterea de a ierta păcatele comunităţii creştinilor (şi a sfârşit prin a-şi plăti angajamentul cu viaţa, decapitat fiind la Mülhausen).

După înfrângerea ţăranilor şi reprimarea lor sângeroasă – care avea să-i inspire lui Dürer, în 1525, proiectul unui monument dedicat unui ţăran mort –, „reforma radicală" a continuat. Zece ani mai târziu, a avut loc un nou episod din aceeaşi luptă la Münster, de unde se poate să se fi extins înspre Olanda. Însă încercarea de a instaura în oraş regatul lui Hristos s-a încheiat printr-un măcel îngrozitor, în timpul căruia catolicii şi luteranii au colaborat pentru uciderea inclusiv a femeilor şi copiilor anabaptişti[10].

---

7. Melanchthon (Philipp Schwarzert, zis) (1497-1566) – teolog şi reformator religios german. Colaboratorul principal al lui Martin Luther, a devenit, după moartea acestuia, conducătorul mişcării protestante. A fost preocupat şi de pedagogie (a creat primul sistem de învăţământ public din epoca modernă). În religie, a reprezentat aripa moderată a Reformei, încercând, fără succes, un dialog cu Biserica Catolică (n.tr.).
8. Ulrich Zwingli (1484-1531) – reformator elveţian. A introdus Reforma la Zürich, unde s-a străduit, pe lângă reformarea cultului şi a constituţiei Bisericii, să creeze un adevărat stat creştin, idee preluată de Calvin la Geneva. A murit în timpul unei înfruntări între catolici şi protestanţi (bătălia de la Kappel) (n.tr.).
9. Teolog şi reformator religios german (1489-1525). A predicat luteranismul în Cehia şi Germania, iar în timpul războiului ţărănesc a fost conducătorul ţărănimii şi sărăcimii orăşeneşti din Turingia. A fost prins şi decapitat (n.tr.).
10. Sectă politico-religioasă cu sediul la Münster, care susţinea botezul la vârsta adultă. A constituit, la începutul secolului al XVI-lea, ramura plebee a Reformei (n.tr.).

La început, atenţi fiind doar la aspectele de revendicare religioasă, umaniştii creştini moştenitori ai „devoţiunii moderne" au privit cu ochi buni aceste mişcări populare. Chiar şi Erasmus a primit fără să se scandalizeze primele veşti despre asalturi asupra mănăstirilor, crezând că era vorba despre un protest împotriva călugărilor. Când au devenit vizibile însă aspectele sociale, când un grup de artizani olandezi a participat la crearea Noului Sion din Münster şi a încercat să pună stăpânire pe Amsterdam, Erasmus, deja pe patul de moarte, nu şi-a putut ascunde groaza în faţa perspectivei ca „plebea" să ajungă să controleze societatea. Unul dintre discipolii săi, Luis Vives din Valencia, va susţine în *Despre comunitatea bunurilor* că ideile comunitare nu aparţin creştinismului, care predică doar caritatea voluntară, şi că aplicarea acestor idei este imposibilă, căci nesocotea ordinea socială dreaptă şi uită că „legea lui Hristos face distincţie între servitori şi stăpâni, între mărimi şi oamenii de rând".

Grupurile radicale, urmărite cu egală înverşunare de catolici şi de protestanţi – tragica moarte a lui Servet[11] pe rugul calvinist va dovedi că ororile „inchizitoriale" puteau avea loc la fel de bine în ambele tabere –, au reuşit să supravieţuiască în puţinele refugii de libertate religioasă care mai rămăseseră în Europa. Anabaptiştii au fugit din Germania. Unii s-au stabilit în Moravia, unde au întâlnit un climat de toleranţă care le permitea să trăiască în conformitate cu principiile lor, locuind în case comune şi împărţind munca şi roadele ei. Ce îi aştepta în situaţia în care cădeau în mâinile persecutorilor s-a văzut în cazul lui Jakob Hutter, prins în Tirol în 1536, supus la torturi şi apoi ars de viu: „L-au pus în apă cu gheaţă şi imediat după aceea l-au mutat în apă fierbinte şi l-au bătut cu o vână de bou; i-au deschis apoi rănile, i-au turnat în ele rachiu şi i-au dat foc, lăsându-l să ardă până a murit".

Toate aceste refuzuri ale ordinii stabilite – pe plan politic, economic, social şi religios – ne par în general nişte anomalii faţă de cursul normal al istoriei. Aceasta însă din cauză că ne-am construit explicaţia referitoare la evoluţia societăţii europene în aşa fel încât

11. Miguel Servet (1509-1553) – medic şi teolog spaniol. Negând dogma Sfintei Treimi şi a divinităţii lui Iisus Hristos, s-a refugiat la Geneva pentru a scăpa de Inchiziţie. A fost însă arestat şi ars pe rug în urma unui proces în cadrul căruia Calvin a jucat un rol esenţial (n.tr.).

privim tot ceea ce conduce înspre prezent drept „normal", iar ceea ce se abate de la această regulă, drept aberaţii sau, pentru cine vrea să le acorde simpatie, utopii neviabile. Optica respectivă ne face să privim aceste „aberaţii" ca pe nişte fapte punctuale, care trebuie analizate în raport cu „normalitatea" timpului lor, fără a căuta prea multe legături între ele, pentru că altminteri am putea ajunge să admitem că a fost posibilă şi o linie evolutivă distinctă de cea „normală", cu propria sa raţionalitate şi coerenţă.

Însă dacă examinăm istoria Europei în perioada de trecere de la Evul Mediu la epoca modernă cu o privire eliberată de miraje – cum este acela de a atribui ciumei toate schimbările economice, sociale, ba până şi pe cele culturale, sau de a accepta interpretarea interesată ce ne parvine de la învingătorii celor care aspirau să schimbe lumea –, descoperim că a existat poate o alternativă la calea evolutivă urmată, un proiect coerent de fundamentare a unei societăţi mai drepte şi egalitare, ale cărui trăsături se pot ghici din complexul de idei creat de ceea ce numim de obicei „cultura populară" a epocii şi care ar trebui numită mai curând „cultura critică", fiindcă de fapt caracterizarea dată, de „populară", nu este decât metoda ideală pentru a o situa pe un plan inferior faţă de „cultura scrisă" a „elitelor". Ceea ce ne-ar permite să schiţăm un model care să facă legătura între pretinsele „anomalii" şi să ne indice o interpretare globală a gravei crize sociale care a zguduit continentul.

Am vorbit mai devreme despre existenţa unei „tradiţii folclorice" apărute începând cu secolul al XI-lea, o dată cu „marile mişcări eretice", şi care se năştea, într-un fel, ca o alternativă la „cultura clericală". Nu este vorba despre ceva pur şi simplu „rustic", cum ar sugera sensul actual al cuvântului „folcloric", ci de un amplu curent de cultură critică, la care au participat şi membri ai populaţiei educate.

Pe marginea manuscriselor medievale – cărţi de rugăciune, ceasloave, *romans* culte – există adesea reprezentări burleşti: o călugăriţă care alăptează o maimuţă într-un mod ce parodiază reprezentările Fecioarei, scene de coit sau defecare, fiinţe fantastice, arbori cu inflorescenţe în formă de falusuri... În biserici şi mănăstiri, imaginile satirice sau grosolane sunt frecvente (pe băncile corurilor se pot vedea adesea minuni de imaginaţie obscenă).

Avem de-a face cu o lume de poveşti, imagini şi reprezentări care se alimentează, pe de o parte, din proverbe, mituri şi credinţe „populare", dar care se află în strânsă legătură cu o cultură alternativă

de origine scrisă, într-o simbioză în care sunt greu de distins elementele constitutive. Este o lume de goliarzi şi de „carmina burana", de texte macaronice care parodiază Biblia, de liturghii maimuţărite ce includ oratorii groteşti, de *Evanghelii ale furcii de tors*, de *fabliaux* erotice sau de farse, cum este cea a „meşterului Pierre Pathelin", în care un „pastor de la ţară" reuşeşte să-l tragă pe sfoară pe un avocat şarlatan.

Cavaleria idealizată în *chansons de geste* este parodiată cu ferocitate în opere ca *Audigier*, poemul în care scena învestiturii protagonistului este distrusă de o bătrână care face pe ea în mijlocul serbării; ca *Trubert*, în care un ţăran isteţ îl încornorează pe un duce şi ajunge chiar şi în patul reginei; şi, mai ales şi în mod cu totul conştient, ca *Aucassin et Nicolette*, în care protagonişti sunt un cavaler cam prostuţ şi degrabă vărsător de lacrimi şi o eroină plină de energie şi hotărâtă, cu elemente dintr-o „lume pe dos" precum regatul Torelore, în care regele stă în pat ca să i se nască fiul, iar regina merge la un război în care luptătorii sunt înarmaţi cu caşuri proaspete, fructe răscoapte şi ciuperci imense, şi în care regina îi potoleşte lui Aucassin pornirile războinice spunându-i: „Nu aşa e obiceiul, să ne omorâm unul pe celălalt".

Din această tradiţie fac parte şi inversiunea de roluri şi parodia care se practicau în timpul serbărilor. Serbări de origine religioasă, precum cea a nebunilor, la care unul dintre copiii din cor este numit „episcop" în ziua Uciderii Pruncilor şi este scos pe străzi în procesiune – în timp ce canonicii sfârşesc de obicei prin a se deghiza în femei, a da pe gât sticle întregi de vin şi a juca zaruri în biserică –, sau precum serbarea măgarului, când se imită ceremonialul religios din templu. Mai mult decât toate însă, serbări laice, precum carnavalul – deşi acesta avea ca pretext faptul religios al începerii postului mare – organizat de confrerii, bresle şi societăţi.

Bahtin a interpretat acest complex de manifestări parodice în mod global şi a semnalat că funcţia esenţială a „realismului grotesc" era „degradarea", care permitea întruparea şi vulgarizarea a ceea ce era elevat. El nu a văzut însă ce însemna aceasta în planul criticii sociale. Nu era vorba doar de a-şi râde de câteva dintre fundamentele societăţii instituţionale – formele liturgice ale religiei, învestitura cavalerului –, ci în primul rând de a-şi aminti de identitatea esenţială a tuturor oamenilor, de a arăta că şi regii, şi episcopii au aceleaşi funcţii fiziologice ca supuşii sau credincioşii lor.

Pentru a înţelege acest complex cultural, trebuie să-i mai integrăm dimensiunea dată de religia aşa-numită „populară" : de acea viziune proprie şi specifică religiosului care este compatibilă cu parodierea ceremoniilor şi regulilor oficiale, de anticlericalismul ce revendică o mai largă participare a laicului în domeniul religios.

Nu avem de-a face, aşa cum se pretinde adesea, cu o cultură fundamental „ţărănească". Punerea în opoziţie a orăşeanului sărac cu ţăranul este falsă. Oraşul şi satul trăiesc într-o legătură mult mai strânsă decât se doreşte a se crede. Critica se îndreaptă, înainte de toate, împotriva grupurilor privilegiate care încearcă să-şi legitimeze raţional exploatarea prin teoria celor trei ordine (sau prin aceea, mai veche, ce compară societatea cu un corp uman, arătând că unele membre trebuie să muncească pentru a susţine celelalte părţi ale trupului, mai nobile) şi se extinde la toţi ştiutorii de carte, care împărtăşesc aceleaşi idealuri despre societate. Ridiculizarea ţăranului – care încearcă să se justifice prin „prostia" acestuia, dar se îndreaptă înainte de toate împotriva nesupunerii sale – provine din aceste cercuri şi este întreţinută de nemărturisita frică de posibila sa răsculare. Nu este vorba de dispreţ, ci de ură şi teamă, aşa cum se reflectă în episodul Lietard şi osul din *Roman de Renart*, caracteristic pentru un om cu ştiinţă de carte ce stă alături de seniori şi-i sfătuieşte să fie severi cu ţăranii, pe al căror cuvânt nu te poţi bizui, „o spun din experienţă".

Segregarea acestui complex de cultură critică în „populară", respectiv „scrisă" falsifică realitatea, căci multe elemente din acesta apar în lucrările „scrise" ale vremii. Machiavelli care a scris discursurile despre Titus Livius este acelaşi cu cel care a scris *La mandragola* sau *Canti carnascialeschi* şi care, în *Dell'asino d'oro*, recurge la tema disputei între animale şi om pentru a afla cine este mai nobil, dispută care se încheie cu condamnarea omului, singurul animal care „ucide, crucifică şi jefuieşte" pe cei de-o specie cu el :

„Nici un alt animal nu are
viaţa mai firavă şi mai zbuciumată,
spaime mai nedesluşite şi mânii mai mari".

Unghiul din care am fost învăţaţi să privim aceste lucruri, cu un dispreţ explicit faţă de „meschina trădare" a neştiutorilor de carte, ne împiedică să-i înţelegem astăzi pe deplin pe oameni ca Machiavelli sau Pieter Brueghel. Înainte de reprezentările pline de vitalitate şi de

bucurie prin care acesta din urmă a înfăţişat lumea ţărănească, reapare din când în când locul comun pe care îl caricaturizează: în gravurile şi picturile sale, se spune, ţăranii „au trăsături vulgare şi priviri goale", de unde se deduce: „Este posibil ca el să împărtăşească ideea tradiţională despre stupizenia ţăranului". Mi se pare o afirmaţie gratuită. Ajunge să priveşti *Nunta ţărănească* aflată în muzeul din Viena pentru a descoperi figuri senine şi inteligente, printre care apare însuşi pictorul, care s-a reprezentat pe sine însuşi în mijlocul uneia dintre aceste petreceri populare, pe care nu le dispreţuia deloc. Brueghel îşi obţinea mare parte din venituri din vânzarea unor gravuri destinate unui public amplu şi care erau inspirate din elemente de cultură populară, mai ales fabule, proverbe şi zicători din ţinutul său de baştină (într-un singur tablou au fost identificate aluzii la 118 proverbe şi zicători diferite). Un privitor de astăzi vede invenţie şi fantezie în ceea ce pentru oamenii din vremea sa era un limbaj înţeles de toată lumea.

Însă dovada cea mai elocventă de ceea ce se poate obţine cu un amestec de cultură populară şi cultură scrisă, reunite într-o viziune critică, este, fără îndoială, opera lui Rabelais, care poseda toate comorile acumulate de cultura populară şi care avea, în acelaşi timp, o solidă educaţie ştiinţifică şi umanistă: îl numea „părintele său" pe Erasmus, ridiculiza tradiţionala ştiinţă livrescă sterilă acumulată în prodigiosul catalog al bibliotecii de la Saint Victor şi celebra progresele aduse de nou – „astăzi toate disciplinele au renăscut" – în scrisoarea în care Gargantua alcătuia un extraordinar program de studiu pentru fiul său. Acest om, care îi dispreţuia pe „cei care încearcă să construiască noul cu piatră moartă" – cărora le opunea programul său: „Eu nu mai construiesc decât cu pietre vii, care sunt oamenii" –, nu a ezitat să denunţe, între glumă şi adevăr, intoleranţa religioasă a unora şi a altora, fapt pentru care va plăti cu cenzurarea de către Sorbona a *Cărţii a treia*, „plină de diverse erezii", şi cu condamnarea şi interzicerea celei de-a *Patra*, care l-a costat probabil şi închisoarea şi care s-a publicat, în cele din urmă, cu puţină vreme înainte de moartea sa. Însă călătoria prin insulele minunate pe care ne-o propunea în *Cartea a patra* şi pe care cineva a dus-o până la capăt din notiţele scrise pentru cea de-a *Cincea* era deja o călătorie imposibilă. Proiectul descris în scrisoarea lui Gargantua, de construire a unei lumi guvernate de ştiinţă, în care toleranţa şi politeţea ar fi legi, ilustrate prin abaţia de la Thélème,

nu se putea realiza. *Cartea a cincea* s-a publicat în acelaşi timp în care Ronsard îşi scria *Discursul despre mizeriile acestor vremuri*, cântând despre nenorocirile unei ţări distruse de războaiele religioase: despre o Franţă „pe care proprii săi fii au aruncat-o în închisoare, au despuiat-o şi au lovit-o mişeleşte până au ucis-o".

Marea spaimă de o zguduire socială s-a sfârşit cu acest proiect de schimbare ce ar fi putut uni într-un singur efort năzuinţele de reformă politică şi religioasă ale umanităţii şi aspiraţiile păturilor populare europene care doreau o societate egalitară, mai apropiată de idealurile evanghelice, în care ţăranii ar fi trebuit să plătească doar o rentă corectă seniorilor (aşa cum au cerut răsculaţii englezi de la 1381), oraşele ar fi fost conduse de consilii de largă participare (cum dorea Savonarola), iar religia nu ar mai fi fost controlată de o Biserică strict ierarhizată, ci i-ar fi implicat în mod activ şi pe laici. Un proiect care ar fi permis edificarea unei societăţi în care ştiinţa şi gândirea ar fi fost libere, fără cenzură şi inchiziţii, în care oameni ca Hus sau Servet nu ar fi trebuit să plătească cu viaţa faptul de-a fi gândit altfel.

La mijlocul secolului al XVI-lea, aceste visuri au fost practic lichidate. Un nou spectru pornise să-i terorizeze pe europeni: cel al ţăranului „vulgar, prost şi rău-voitor" care punea în pericol ordinea socială existentă. Imaginea inamicului ce trebuia combătut era acum aceea a „ţăranului", căruia i sa atribuiau barbaria, ignoranţa şi josnicia care-l caracterizează pe „ţopârlan" în comparaţie cu nobilul.

Capitolul 6

Oglinda curtenească

La începutul secolului al XVI-lea, ordinea stabilită părea ameninţată pretutindeni în Europa. Presiunea mai veche a nobilimii şi cea nouă venită din partea unor suverani care cereau mai multe dări şi mai mulţi soldaţi apăsau greu asupra păturilor populare şi mai cu seamă asupra ţărănimii, a cărei nemulţumire se manifesta prin revolte tot mai frecvente. S-a calculat, pentru spaţiul germanic de pildă, că în secolul al XIV-lea avea loc câte o răscoală la fiecare generaţie (aproximativ o dată la 25 de ani), în timp ce la începutul secolului al XVI-lea aveau loc câte 18 pe generaţie (aproape câte una pe an). Şi răscoalele acestea erau tot mai conştiente de sine şi mai radicale. Puteau fi stârnite de vreo agravare concretă a situaţiei, dar adesea porneau doar ca urmare a unor cereri de reformă socială. Este mai puţin important dacă oamenii revendicau o „economie morală" iluzorie, dacă credeau că seniorii şi-au încălcat promisiunile sau dacă invocau legea divină, ca urmare a unei lecturi egalitare a Evangheliei, ceea ce dădea un caracter „tradiţional" discursului lor. Dincolo de toate aceste revendicări se afla speranţa într-o societate nouă, în care oamenii să fie egali în drepturi, autorităţile să fie alese, iar religia să nu mai fie un instrument de control social în mâinile clericilor.

O dată cu sfârşitul secolului al XV-lea, *rustica seditio* începea să stârnească teroare „în castele, în mănăstiri şi prin căminele burghezilor". O teroare pe care revoltele ţăranilor germani, şi mai ales episodul Münster, avea să o ducă la paroxism şi care avea să dureze încă mulţi ani, căci răscoalele au început să se rărească abia spre a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Însă cum ar fi putut fi stăpânită această ameninţare? Un canonic din Zürich susţinea că

„pentru a stârpi înfumurarea ţăranilor, care creşte precum buruiana", trebuia să li se distrugă casele şi avuturile măcar o dată la cincizeci de ani. Soluţia era însă prea costisitoare, căci presupuşii distrugători trăiau, la urma urmei, din roadele muncii celor distruşi.

Nu era de-ajuns să se înăbuşe cu forţa armelor fiecare răscoală nouă, ci trebuia recuperat controlul asupra păturilor populare, cu o recucerire morală care să facă posibil un nou consens. Istoria Europei din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea a fost marcată de acest efort de recucerire internă, menit a crea o societate omogenă şi a afirma hegemonia grupurilor dominante. Reforma şi Contrareforma au făcut eforturi egale în dubla luptă împotriva disidenţei – împotriva vrăjitoarei, a ereticului, a necredinciosului, a celui care submina morala stabilită, a evreului etc. – şi pentru răspândirea unei religiozităţi dominate de dogmă, care facilita controlul social prin intermediul pastorului sau parohului.

Vrăjitoria nu era deloc ceva nou. Ceea ce numeau astfel oamenii Evului Mediu era un amestec de elemente păgâne, tradiţii populare şi „magie inferioară", la care s-a adăugat ideea unui pact cu diavolul pentru a-i justifica pedepsirea. Nu trebuie nicidecum confundată magia, care pentru Bodin[1] reprezenta „ştiinţa lucrurilor divine şi naturale", cu vrăjitoria: „Vrăjitor este acela care încearcă cu bună ştiinţă să obţină ceva prin mijloace diavoleşti". Vrăjitoria se identifica de obicei cu elementele marginale ale societăţii – evrei, eretici şi mai cu seamă femei – şi, la fel ca erezia, se asocia cu desfrâul: „Vrăjitoria se naşte întotdeauna din dorinţa carnală, care la femei este neostoită".

Primele valuri de persecuţii populare au avut loc în Ţările de Jos, Germania şi nordul Franţei în secolul al XIV-lea, dar acestea au fost blânde în comparaţie cu „vânătoarea de vrăjitoare" din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, cu mii de procese şi un mare număr de condamnări la moarte, estimate între minimum 50.000 şi maximum 200.000. Optzeci la sută dintre condamnaţi erau femei – se spune că, în medie, două femei erau executate în fiecare zi într-un loc sau altul din Europa –, iar majoritatea aveau în jur de 40 de ani. Execuţiile au continuat până în secolul al XVIII-lea: ultima din Europa a avut loc la Glaris (Elveţia) în 1782, dar cinci ani mai târziu, în aceleaşi

1. Jean Bodin (1530-1596) – jurist, economist şi gânditor francez. Tratatul său, *Republica*, dezvoltă principiile unei monarhii controlate de Stările Generale (n.tr.).

momente în care se redacta Constituţia Statelor Unite, mulţimea omora încă o vrăjitoare la Philadelphia.

Ceea ce la început fusese doar o viziune ţărănească asupra farmecelor şi descântecelor s-a schimbat cu totul, ca perspectivă, atunci când iniţiativa a trecut în mâinile Bisericii. În 1486, doi călugări dominicani germani au publicat *Malleus maleficarum*, în care vrăjitoria s-a transformat într-o „conspiraţie diavolească menită să năruie creştinismul". Biserica va profita de ocazie pentru a interveni în societatea rurală. Asocierea sabatului cu noaptea se datorează numeroaselor activităţi nocturne (certuri, distracţii, curtări) ale societăţii rurale, culpabilizarea femeii a avut o legătură importantă şi cu rolul pe care aceasta îl juca în transmiterea culturii populare cu funcţia sa de vindecătoare şi de moaşă (*wise woman*[2] expertă în arte oculte, pe care le aplică în folosul celorlalţi şi mai ales împotriva bolilor), care o punea într-o postură de rivalitate cu parohul, iar în toată operaţiunea aceasta s-a profitat şi pentru a „demoniza" sexualitatea de la ţară, ce părea prea liberă.

Pentru o mai bună înţelegere a fenomenului, trebuie să-l situăm în contextul său istoric concret. În Franţa, persecutarea vrăjitoarelor a început atunci când s-a sfârşit cea a ereticilor (însă la 1748 încă, episcopul de Nîmes sfătuia un paroh să predice împotriva „vrăjitorilor, vrăjitoarelor, descântătorilor şi ghicitorilor locului") şi s-a spus că, în general, aceasta a fost mai puternică acolo unde conducătorii locali fără autoritate, care se simţeau în nesiguranţă, recurgeau la tactica identificării inamicilor potenţiali drept agenţi ai diavolului. În Olanda, unde societatea era mai stabilă, asemenea persecuţii au fost mult mai puţin prezente.

Vânătoarea de vrăjitoare a avut o incidenţă mai redusă în Spania, Portugalia şi Italia, dar nu datorită „înţelepciunii şi hotărârii" Inchiziţiei, cum s-a spus adesea, ci pentru că aceasta era mai ocupată să-i urmărească şi să-i ardă pe protestanţi, pe arabi şi pe evrei, într-un chip nu mai puţin barbar (părintele Garau se delectează descriind cum a plesnit în foc un evreu din Mallorca – „era gras ca un porc şi a ars pe dinăuntru").

În Spania, primii persecutaţi au fost arabii, iar evreii le-au urmat la rând. Capitularea semnată cu musulmanii din Granada n-a fost respectată şi s-a încercat forţarea convertirii acestora, iar rezultatul

2. Moaşă (semnificând „înţeleaptă", în traducere literală) (în engleză în original) (n.tr.).

a fost acela că au ajuns la exasperare şi au urmat o serie de insurecţii, care s-au sfârşit cu convertirea forţată, cu reducerea la sclavie a circa 25.000 de musulmani din Granada şi deportarea altor 80.000 (dintre care 20-30% au murit), care au fost împrăştiaţi pe toată peninsula şi supuşi unui adevărat regim de teroare, controlat de Inchiziţie. Mă voi limita la a menţiona un caz obişnuit şi „normal", ce reflectă climatul de teroare cotidiană mai bine decât cele mai spectaculoase dintre procese. La arderea pe rug care a avut loc în oraşul Mallorca în 1579 a fost condamnată o sclavă maură originară din Granada „pentru că a purtat numele de maură Fátima şi nu răspunde la numele de Isabel, ci numai la cel de Fátima", pentru că era suspectă că ar fi îndemnat alţi mauri „să trăiască precum maurii" şi pentru că nu se spovedise de şapte ani, de când devenise sclavă şi creştină. Cum femeia avea peste şaptezeci de ani şi cum s-a grăbit să abjure tot ce i-au cerut (deşi nu se aduseseră probe pentru nici un delict), a fost pedepsită „numai" cu expunerea infamantă în timpul arderilor pe rug, la o sută de bice şi închisoare pe viaţă.

Dar nici vigilenţa şi nici represiunea n-au fost de-ajuns. Maurii s-au încăpăţânat să păstreze modelele culturale proprii, dincolo de care se suspecta o rezistenţă islamică. În 1609, s-a decis expulzarea în masă a musulmanilor convertiţi la creştinism – care, conform legii islamice, puteau fi pedepsiţi cu moartea pentru apostazie –, ceea ce se pare că a afectat circa 300.000 de oameni, fără a-i mai pune la socoteală pe cei 10-12.000 care au murit în porturi sau în timpul transportului din cauza lipsurilor de tot felul sau fiindcă n-au rezistat condiţiilor.

Ei erau greu de asimilat de către o societate care îi ura nu doar pentru că-i bănuia că-şi menţin în secret religia, ci şi pentru că erau diferiţi: pentru că erau harnici, consumau puţin şi făceau economii. Nu e nevoie să reproducem aici mărturiile de fanatică lipsă de înţelegere, care abundă – va fi suficient să dăm cuvântul uneia dintre vocile cele mai de seamă ale literaturii spaniole din Secolul de Aur, lui Miguel de Cervantes, care ne-a lăsat un portret feroce al „canaliei maure", ce se încheie cu această reflecţie consolatoare: „Ţara noastră are paznici foarte prudenţi, care, socotind că Spania creşte şi încălzeşte la sânu-i atâtea vipere câţi mauri, ajutaţi de bunul Dumnezeu, vor găsi de răul acesta sigură şi grabnică scăpare". În momentul tipăririi textului, „soluţia finală" la problema maură fusese deja aplicată.

Obiectivul major al Inchiziţiei spaniole l-au constituit mai apoi evreii convertiţi. Cei care nu se convertiseră fuseseră expulzaţi din Spania în 1492 – însă expulzarea nu a pus capăt persecuţiilor, căci societatea nu avea încredere nici în cei convertiţi (un funcţionar al Inchiziţiei din Aragón a alcătuit o genealogie a familiilor convertite, ca nu cumva cei cu „sânge curat" să se amestece cu „noii creştini"). În perioada pentru care avem cifre exacte despre represiunea prin Inchiziţie, cuprinsă între 1660 şi 1720, putem vedea că 71% din cazurile judecate au ca motiv „criptoiudaismul" (respectiv practicarea religiei iudaice pe ascuns).

Partea a doua a acestui program, impunerea unei religiozităţi şi a unei morale dogmatice, avea nevoie, înainte de toate, de controlul religiei „populare", pentru a elimina din aceasta toate tipurile de practici autonome, ce urmau a fi condamnate drept „superstiţii". Faptul că criteriul esenţial de definire a acestor practici a fost autonomia – ceea ce se făcea „înăuntrul" Bisericii nu era „superstiţie" – o demonstrează cazuri cum a fost cel al exorcismului „dogmatic" care a scos din corpul unui magistrat de la curtea din Madrid, pe la mijlocul secolului al XVII-lea, nici mai mult, nici mai puţin decât cincisprezece milioane de demoni.

Rezultatul final a fost „confesionalizarea" societăţii: o aculturaţie care a transformat viaţa grupurilor conducătoare şi le-a permis să stabilească normele pentru ansamblul societăţii, deşi rezultatele au fost foarte diferite, în funcţie de loc şi de împrejurări.

În Germania, societatea rurală a trebuit să facă faţă unui proces de creştere demografică, de diferenţiere economică şi de sărăcire. „Lupta pentru crearea unei ordini sociale în mijlocul dezordinii, intenţia de a impune disciplina socială şi ierarhia au trebuit inevitabil legate de o ordine politică şi religioasă pentru întregul imperiu." Principi, pastori protestanţi şi proprietari rurali au colaborat pentru stabilirea acestei noi ordini, care începea prin întărirea familiei şi a autorităţii paterne în cadrul acesteia şi prin stabilirea unei strânse legături între familie şi proprietate (într-un proces paralel cu cel de stabilire a cadastrului proprietăţilor, care a uşurat strângerea impozitelor). Distrugerea comunităţii a fost facilitată de apariţia unei clase de ţărani bogaţi, care a participat împreună cu seniorii şi cu pastorii la efortul de impunere a noii ordini sociale.

În Anglia, aculturaţia a fost marcată de caracterul esenţialmente politic al începutului de reformă al lui Henric al VIII-lea (între 1532

şi 1540, 883 de persoane au fost trimise în judecată şi peste 300 executate ; 63 dintre acestea au fost judecate pentru că au exprimat păreri contrare politicii regale) şi de anularea temporară a acesteia în timpul domniei reginei Maria[3], care a adus şi mai multă violenţă, mai multe execuţii şi mai mulţi martiri. Represiunea a favorizat pătrunderea treptată a reformei, care a fost destul de rapid adoptată în zonele ce avuseseră experienţa lollarzilor. Monarhia a putut controla astfel întreaga maşinărie religioasă şi tribunalele eclezíastice, sprijinite de comisiile speciale, ceea ce a ajutat-o să se asigure de aplicarea politicii religioase oficiale, dar şi să-şi întărească controlul asupra conduitei morale şi politice.

În Franţa, situaţia a fost determinată de violenţa războaielor religioase din secolul al XVI-lea : o epocă dominată de „nefericire şi spaimă", caracterizată de prevestiri şi profeţii sinistre (precum cele ale lui Nostradamus), de lupte sângeroase între catolici şi hughenoţi şi de înăsprirea treptată a represiunii (până în 1510, de exemplu, nu prea existaseră legi care să reprime blasfemia ; după această dată şi până la 1594, s-au succedat paisprezece edicte de condamnare a acesteia şi în tot secolul al XVII-lea pedepsele s-au aplicat cu ferocitate). Complexitatea confruntărilor religioase, care a dus la cele mai ciudate alianţe între diferite clase sociale, a întârziat declanşarea crizei sociale până la sfârşitul secolului al XVI-lea, când aceasta a izbucnit printr-o serie de evenimente care a început cu răscoalele aşa-numiţilor *croquants*[4] şi s-a încheiat în plină domnie a lui Ludovic al XIV-lea. Răscoalele ţărăneşti şi persecutarea vrăjitoarelor au coincis în etapa aceasta, care a fost, după expresia lui Robin Briggs, „perioada «marii represiuni», în timpul căreia monarhia şi Biserica şi-au unit forţele pentru a asigura ordinea şi supunerea populaţiei".

În alte locuri, ca spre exemplu în Spania, procesul s-a produs într-un mod mai lent şi aproape insesizabil, dar nu mai puţin eficient. Aici Biserica a avut de luptat cu „ignoranţa religioasă" a maselor

3. Maria I Tudor, regină a Angliei şi Irlandei (1553-1558), fiica lui Henric al VIII-lea şi a Caterinei de Aragón. A restabilit catolicismul ca religie oficială (1555) şi i-a persecutat pe protestanţi, fapt care i-a adus denumirea de Maria cea Sângeroasă (n.tr.).
4. Ţărani răsculaţi în timpul domniilor lui Henric al IV-lea şi Ludovic al XIII-lea, în sud-vestul Franţei (n.tr.).

populare, şi în special a ţăranilor, care, după expresia clericilor, „parcă ar fi fost indieni". Când s-au instalat iezuiţii în Galicia, pe la jumătatea secolului al XVI-lea, au găsit acolo o populaţie de un creştinism foarte lax, plin de „superstiţii" şi având în plus grava problemă de a considera că relaţiile sexuale între persoane necăsătorite nu constituie un păcat. Clerul rural era întru totul adaptat acestei societăţi: „Între 1561 şi 1700, Inchiziţia a judecat 161 de preoţi pentru blasfemie, fiindcă s-au folosit de confesiune pentru a face curte fetelor sau pentru că au susţinut, chiar şi de la amvon, că «simpla fornicaţie» între persoane necăsătorite nu este păcat".

Acţiunea în domeniul acesta a cuprins predici, formarea de confrerii (mai ales cea a Rozariului) şi „misiunile": campanii religioase „de şoc", prin care se schimba complet viaţa unei comunităţi, creând printre credincioşi un climat de teroare în faţa pedepselor din infern, campanii întărite mai apoi prin acte publice şi care se încheiau cu confesiuni mai mult sau mai puţin generale, lăsând în urmă oameni uşor de supus controlului parohial.

Cercetările realizate în diferite locuri din peninsulă au arătat că secolul al XVII-lea a fost martorul unei lente, dar susţinute dezvoltări a unei religiozităţi conforme cu dogmele, bine controlată de către Biserică şi care a reuşit să impună grupurilor dominante noua cultură a morţii – esenţială pentru acceptarea credinţei în Purgatoriu şi eficienţa medierii efectuate de Biserică între această viaţă şi cea de după moarte – şi să le transforme într-un model social larg acceptat. Aceasta se reflectă atât în prezenţa tot mai răspândită a morţii în religie, precum şi în creşterea veniturilor obţinute de pe urma slujbelor religioase „pentru suflet" pe care le plăteau credincioşii. Conducătorii oraşului Madrid din perioada lui Filip al II-lea plăteau cel puţin o mie de slujbe (unul dintre aceştia a cerut cinci mii în doar cincizeci de zile, ca să nu aibă prea mult de aşteptat în Purgatoriu), iar regele Filip al IV-lea a comandat o sută de mii de slujbe pentru sufletul său.

În ţările catolice, controlul vieţii private se putea realiza destul de eficient prin intermediul confesiunii. Jean Delumeau ne-a explicat că vasta campanie de „culpabilizare" din Occidentul european a început în secolul al XIII-lea, cu hotărârea Conciliului Lateran IV de a face obligatorie confesiunea anuală auriculară (la urechea preotului). Dar se pare că lumea rurală a opus rezistenţă, căci

preoţii parohi se temeau că deţinerea de secrete personale ale credincioşilor i-ar putea costa excluderea din comunitate.

Conciliul de la Trento s-a preocupat să reglementeze şi să extindă „sfânta penitenţă", însă această „extindere", pe care iezuiţii au pus-o în aplicare dedramatizând-o, a sfârşit prin a provoca un conflict. Pe teren teologic, acesta s-a manifestat ca o confruntare între „probabilismul" iezuiţilor şi „jansenismul" de la Port-Royal: o abaţie cisterciană pe care stareţa Angélique Arnauld, inspirată de Sfântul Francisc de Sales[5], a reformat-o într-un mod foarte rigorist la începutul secolului al XVII-lea şi care a fost mai târziu influenţată şi de fratele acesteia, Antoine Arnauld, şi de Blaise Pascal. Dar, dincolo de această dispută, a mai avut loc şi ciocnirea între o etică patriciană rigoristă (cartea cea mai bine cunoscută a lui Antoine Arnauld a fost scrisă pornind de la o dispută între prinţesa de Guemené şi marchiza de Sablé, în care cele două doamne discutau dacă este sau nu permis să se meargă la bal în ziua împărtăşaniei) şi cerinţa de a facilita accesul celei mai mari părţi a populaţiei la penitenţă, pentru a se putea recuceri masele populare.

În ale sale *Noticias singularísimas* (*Veşti dintre cele mai ciudate*), publicate în 1676, franciscanul José Gavarri – care avea experienţa a optsprezece ani de misiuni şi a mai multor mii de confesiuni primite de la oameni din popor, mai cu seamă de la ţărani – ne spune că oamenii simpli, mai ales „ţăranii şi femeile simple", se duc cu multă frică la confesiune, pentru că se tem să mărturisească păcate pentru a căror iertare ar fi obligaţi să meargă până la Roma, căci numai papa le poate ierta, sau care sunt de competenţa Inchiziţiei, cu care nu vor să aibă de-a face. Şi este convins că „din trei catolici care nu vor dobândi viaţa veşnică, unul nu o va face din pricină că a trecut sub tăcere păcate de moarte de răutate şi ruşine când se ducea să se mărturisească".

Unul dintre aspectele fundamentale ale acestei recuceriri religioase este reglementarea sexualităţii, cu scopul de a întări familia ca bază a integrării sociale (în perioada aceasta, de pildă, poziţia

5. Episcop francez (1567-1622). A promovat reînnoirea spirituală a catolicilor, în spiritul Contrareformei. Întemeietor, împreună cu Jeanne de Chantal, al Ordinului vizitaţiunii pentru călugăriţe (1610). Este considerat patronul scriitorilor catolici (n.tr.).

faţă în faţă, numită şi „a misionarului", va fi definită drept singura licită pentru relaţiile sexuale între soţi). Religia şi morala se asociază în aşa măsură încât libertatea de gândire este identificată cu cea a moravurilor (drept libertinaj), iar homosexualitatea este numită „păcat filosofic".

Pentru a înţelege dificultatea acestei sarcini, trebuie să renunţăm la vechile iluzii asupra ingenuei purităţi a ţăranilor sau asupra măsurii în care aceştia interiorizaseră normele morale „creştine". Ţăranii francezi aveau o viaţă erotică destul de complexă, iar cei englezi, dacă putem considera reprezentativ modul în care se desfăşurau lucrurile în Somerset, practicau în mod frecvent masturbarea reciprocă heterosexuală; în plus, femeile măritate întreţineau adesea relaţii în afara căsătoriei, în multe cazuri cu propriii servitori, aşa cum se întâmpla şi în sudul Germaniei, unde principalul obstacol în calea naşterilor nelegitime se pare că era, mai mult decât predicile clerului, controlul comunităţii rurale înseşi, care nu dorea să se nască bastarzi fără o familie care să se ocupe de ei şi să-i întreţină. În Suedia, din 1635 până în 1778, an în care a fost decapitat şi ars ultimul condamnat pentru zoofilie, au fost executate între şase şi şapte sute de persoane, majoritatea adolescenţi sau tineri – împreună cu vacile, iepele, scroafele, oile sau caprele cu care „păcătuiseră" –, iar un număr şi mai mare a fost condamnat la biciuire publică şi la muncă silnică. Faptul că zoofilia a reprezentat motivul a circa o treime dintre toate execuţiile din ţară este foarte ilustrativ pentru importanţa pe care Biserica o acorda controlului social al lumii rurale prin intermediul moralităţii.

În Spania, fratele Gavarri ne dezvăluie, pornind de la vasta sa experienţă de confesor, o viaţă sexuală populară, şi mai ales rurală, de o complexitate nebănuită. Zoofilia este foarte obişnuită cu „oi, căţele, capre, găini, curci, scroafe, iepe, vaci, măgăriţe etc. şi cu alte păsări"; se vorbeşte apoi cu naturaleţe despre sodomie, incest sau despre bărbaţi care se masturbează de două-trei ori pe zi. Sexualitatea feminină nu este cu nimic mai puţin importantă. Gavarri susţine că femeile mărturisesc de obicei numai „gânduri", fără a menţiona că acestea au fost însoţite de „atingeri impudice ale propriului trup". Penitentele, interogate cum se cuvine, recunosc că se masturbează cu o extraordinară frecvenţă. Gavarri întreabă, pentru a le linişti: „«Spune-mi, fiica mea, atingerile astea pe care ţi le-ai făcut au fost cam cincizeci pe zi?» Şi să nu se mire confesorul

începător de acestea, căci multe au venit la mine să mărturisească patruzeci pe zi, trei au venit cu cincizeci şi una cu şaizeci".

Natura fundamental socială a acestei campanii explică de ce ea a avut loc cu egală intensitate în Europa catolicismului şi în cea a Reformei, de ce s-a bucurat de atâta sprijin politic în pedepsirea dură a „devierilor" de la normă şi, de asemenea, de ce, atunci când influenţa bisericilor a început să scadă, în secolul al XVIII-lea, „ştiinţa medicală" i-a preluat rolul (un bun exemplu pentru metodele represive „ştiinţifice" ar putea fi campania de terorizare declanşată împotriva masturbării şi care a ajuns să tortureze sau chiar să mutileze adolescenţi).

Cât de eficientă a fost însă această „restauraţie sexuală" ? Studiile asupra evoluţiei naşterilor nelegitime semnalează o scădere a numărului acestora în secolul al XVII-lea, care se întrerupe în prima parte a secolului al XVIII-lea, pentru a începe să crească din nou în perioada următoare, şi încă în proporţii nemaiîntâlnite până atunci. Să fi fost vorba oare despre o bătălie pierdută ? Dimpotrivă, ceea ce era mai important s-a realizat : s-a impus în mod oficial acceptarea regulilor sexualităţii şi ale familiei, cu compromisul de a tolera în practică menţinerea sexualităţii neautorizate, dar în sfera privată sau reglementată în mod discret, aşa cum avea să se întâmple cu prostituţia (în Parisul secolului al XVIII-lea existau circa 20.000 de profesioniste ale amorului controlate de poliţie, care le folosea drept surse de informare). Nu s-a reuşit schimbarea tuturor obiceiurilor creştinilor, însă cel puţin au fost culpabilizaţi şi obligaţi să accepte o schizofrenie socială care nu aducea atingere ordinii sociale admise.

Nu s-a redus totul la sfera religioasă, căci represiunea culturii alternative s-a înfăţişat şi ca o luptă împotriva „rusticităţii". Această legendă a fost recuperată acum câteva decenii de Norbert Elias, care pretindea că, în acelaşi timp în care se construiau statele moderne, a avut loc şi un proces „civilizator" care a dat naştere „societăţii curteneşti" şi a schimbat „moravurile" oamenilor, apropiindu-i de modelele culturale considerate astăzi acceptabile.

Însă conceptul de „cultură curtenească" a apărut în Europa înspre secolul al XII-lea pentru a caracteriza „manierele" cavalerilor : modul de a se îmbrăca, alimentaţia (existau „alimente nobile" şi „alimente ţărăneşti"), modul de a se comporta la masă... Cavalerul „nu trebuie doar să fie nobil, elegant şi priceput în mânuirea armelor,

ci trebuie să stăpânească manierele rafinate de la curte, regulile bunei-cuviinţe şi eticheta", ceea ce se aseamănă destul de bine cu pretenţiile pe care Castiglione[6] le avea de la un bun „curtean" la începutul secolului al XVI-lea.

Ceea ce e nou acum este voinţa unei părţi a celor „cultivaţi" de a schimba atitudinile şi valorile restului populaţiei. Ceea ce înainte era propriu unui număr redus de privilegiaţi se doreşte acum să se transforme în normă de viaţă pentru un cât mai larg sector al societăţii, ceea ce explică de ce s-a renunţat la denumirea de „cultură curtenească" pentru a se trece la cea de „civilizaţie" sau „urbanitate", doi termeni în contrast evident cu „rusticitate", care este noul nume al barbariei. Voltaire susţinea că ţăranii europeni, „care vorbesc un gerg ce nu se înţelege în oraşe, au puţine idei şi, prin urmare, puţine expresii" şi că sunt „inferiori" sălbaticilor africani.

Această aluzie la „gerg" este revelatoare, căci una dintre metodele care au favorizat marginalizarea culturii „rustice" a fost acapararea limbilor autohtone de către o parte a ştiutorilor de carte. Până în secolul al XVII-lea, limba culturii fusese latina „cultă", care nu era latina medievală mai mult sau mai puţin evoluată, ci o limbă moartă, extrasă din textele Antichităţii clasice. Dar lupta împotriva unei culturi inferioare care, după ce folosise un timp latina macaronică, se dezvoltase în principal în limbile vulgare i-a obligat să dea bătălia pe acelaşi teren, întărit acum, în ţările unde triumfase Reforma, de necesitatea de a traduce textele sacre în limba vulgară. Consecinţa a fost că oamenii cu educaţie şi-au însuşit limbile vulgare şi le-au „ridicat" la nivelul de limbi culte – aşa cum propusese deja Dante –, dându-le o gramatică asemănătoare cu cea a latinei şi stabilind care să fie utilizările admise şi care cele nepotrivite.

În Castilia, prima gramatică s-a publicat în 1492, în acelaşi an în care s-a cucerit ultima fortăreaţă musulmană din Granada şi în care au fost expulzaţi evreii. Însă slăbiciunea unora dintre grupurile ştiutoare de carte aflate în defensivă în faţa vigilenţei inchizitoriale – *Dialogul limbii* al lui Juan de Valdés[7], scris în 1535, nu s-a putut

6. Baldassare Castiglione (1478-1529) – scriitor şi diplomat italian. Dialogul său, *Curteanul*, defineşte trăsăturile omului de la curte perfect în perioada Renaşterii (n.tr.).
7. Umanist spaniol (1499-1541). Cartea sa, *Dialogul limbii*, vorbeşte despre limba castiliană a vremii (n.tr.).

publica decât după două sute de ani – a făcut mai puţin eficientă această însuşire, iar literatura care s-a menţinut foarte aproape de bogăţia populară a cântecelor şi zicătorilor şi-a putut păstra întreaga vitalitate în naraţiunea secolului al XVII-lea, mai ales în romanul picaresc, putând rămâne astfel destul de apropiată de publicul popular. „Cultismul" latinizant s-a introdus tocmai pentru a îndepărta plebea de cultură, dat fiind că principiul de bază al acesteia era „să nu servească de vorbire comună, căci în felul acesta s-ar înjosi".

Conflictul dintre cele două limbi a fost soluţionat de Academia Regală, înfiinţată de Filip al V-lea în 1713, pentru a „curăţa şi fixa" limba (fosilizând-o în jurul modelelor din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea) şi pentru a crea o gramatică normativă care să alunge ideea că limba „se învaţă cel mai bine folosind-o pur şi simplu", supunând-o unor reguli de care „nimeni să nu se poată îndepărta fără a se expune dispreţului public" (în acelaşi timp în care se luau măsuri împotriva celorlalte limbi vorbite în peninsulă, şi în special împotriva catalanei).

În Franţa, la fel ca în alte ţări europene, crearea unei gramatici proprii a început în prima jumătate a secolului al XVI-lea. Pe la 1530, începea să se impună stabilirea unor norme de „folosire corectă" şi epurarea francezei „pervertite". Gramaticienii îşi propuneau să înbălsămeze limba lui Chrétien de Troyes şi a lui François Villon – în care Rabelais scria încă opere de o prospeţime şi o bogăţie lexicală incomparabile –, reclădind-o după imaginea limbii greceşti şi a latinei clasice. Malherbe[8] a proscris folosirea cuvintelor „urâte şi plebee" în „stilul sublim", iar moştenitorii săi spirituali, care dominau Academia, au încheiat lucrarea de mumificare a limbii franceze, transformând-o, în secolul al XVIII-lea, într-un „argou al diplomaţilor, al iezuiţilor şi al geometrilor euclidieni", care se menţinea la limita între o limbă vie şi una moartă.

Studenţilor li se prezenta drept „model" insipida odă în care Malherbe se autoaprecia a fi, la 1610, unul dintre „cei trei sau patru" privilegiaţi capabili să scrie versuri nemuritoare şi, în schimb, nu li se pomenea nimic despre faptul că, în acelaşi an, se publicase

8. François de Malherbe (1555-1628) – poet şi critic literar francez. S-a opus Pleiadei, contribuind la reformarea poeziei şi limbii franceze, cărora le-a adus claritate, logică şi armonie (n.tr.).

o carte rabelaisiană, în cel mai înalt sens al cuvântului – *Le moyen de parvenir* de Béroalde de Verville[9] –, care va ajunge la cel puţin treizeci de ediţii în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea şi care a fost numită pe merit „un adevărat laborator de limbă", dar care a fost exclusă din literatura respectabilă, fiind considerată „ordinară" şi „plebee" (şi, în plus, neglijentă şi tolerantă în materie de religie).

Important în această reglementare a limbii, care sancţiona orice abatere de la codul gramatical sau ortografic, era controlul folosirii sale, proscrierea vocabularului „plebeu" şi slăbirea în felul acesta a capacităţii „plebei" de a exprima ideile ce corespundeau acestui vocabular.

Educaţi în cultura născută din această cruciadă laică, ne-am obişnuit să-i acceptăm toate miturile ca fiind adevărate. Mituri care pun în opoziţie strălucirea „modernă" a Renaşterii cu obscurantismul medieval, Reforma (şi Contrareforma) religioasă cu superstiţia şi vrăjitoria, raţionalitatea ştiinţifică cu nechibzuinţa magiei, rafinamentul curtean cu grosolănia „ţărănească".

Imaginea pe care o avem despre Renaştere s-a creat în secolul al XIX-lea, pentru a fi folosită drept precedent fie de către progresiştii care scoteau în evidenţă aspectele sale inovatoare, fie de către conservatorii care o prezentau drept „un ghid spiritual pentru timpurile noastre". Această imagine s-a îmbogăţit între timp cu umbre şi nuanţe, astfel încât astăzi apreciem la Renaştere, pe de o parte, continuitatea multor elemente medievale, iar pe de altă parte, întreprinderea umaniştilor italieni, un proiect de transformare a societăţii înfrânt în cele din urmă de Biserică.

Am construit şi o istorie a ştiinţei care merge în linie dreaptă, de la raţionalitatea grecilor antici până în zilele noastre, trecând prin „revoluţia ştiinţifică" a epocii moderne şi lăsând la o parte magia, astrologia şi alchimia. Nu putem ignora totuşi aportul magiei naturale şi al filosofiei ermetice la reînnoirea ştiinţifică. Magii Renaşterii erau „oameni care se aflau cu generaţii întregi înaintea vremii lor în cunoaştere şi în ştiinţă", dar care pretindeau că fac „o combinaţie între ştiinţele exacte şi gândirea magică" : o iluzie ce a ajuns până la Newton, despre care s-a spus că ar fi fost „primul din epoca raţiunii" şi „ultimul dintre magi" (era foarte serios interesat de alchimie şi

9. Scriitor francez (1556-1629). Opera sa este construită într-un stil foarte modern (n.tr.).

profeţii, cărora le-a dedicat o carte în care anunţa căderea iminentă a papalităţii şi situa sfârşitul lumii în jurul anului 1867).

Însă aceştia au fost oamenii care au inaugurat empirismul şi observaţia ştiinţifică, împotriva gânditorilor care credeau că tot ce trebuia ştiut se găsea în suma culturii clasice cu cea creştină: în „marele «compromis» tomist", care tradusese creştinismul în termeni aristotelici. Pentru Cornelius Agrippa[10], magia naturală era studiul forţelor naturii – „a tuturor celor naturale şi cereşti" – graţie cărora se puteau realiza „miracole naturale". Şi astrologia pretindea că poate da justificări „materiale" evenimentelor, ceea ce explică de ce şi-a menţinut influenţa în unele domenii ale ştiinţei până la finele secolului al XVIII-lea (să nu uităm că magii, astrologii şi alchimiştii erau foarte apreciaţi de conducători; Filip al II-lea de Spania era deosebit de interesat de aceste discipline, iar Francesco I de Medici avea un „laborator" pentru practica personală a alchimiei).

Marii inamici ai progresului ştiinţific nu au fost însă speculaţiile şi experimentele „magiei naturale", ci vechea ştiinţă cărturărească fosilizată. Galilei se simţea străin de cultura universitară şi apropiat de „ştiinţa obţinută din experimentul concret", care se difuza pe străzile, în pieţele şi în prăvăliile Florenţei. Raţionamentele nu i se păreau suficiente, ci recurgea la observaţie „ca să mă conving cu propriile-mi simţuri de lucrurile de care intelectul nu se îndoieşte".

Această revoluţie ştiinţifică bazată pe experimentare şi pe folosirea matematicilor era la început impregnată cu un anumit animism, cu un panteism care aminteşte de originile sale magice. Însă nu aceasta i s-a părut periculos Bisericii, ci faptul că punea în discuţie autoritatea şi valabilitatea unei tradiţii aflate nu doar la baza ştiinţei, ci a întregii societăţi.

„Aceste noutăţi – îi scria Campanella[11] lui Galilei în 1632 – venite din adevăruri antice, noile lumi, noile stele, noile sisteme, noile

10. Heinrich Corenelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535) – medic, filosof şi alchimist german. Opera sa, extrem de cuprinzătoare (*De philosophia occulta*), plasează fizica, matematica şi teologia în subordinea magiei (n.tr.).
11. Filosof italian (1568-1639). Adept al naturalismului, i s-au intentat mai multe procese pentru erezie. Ulterior şi-a modificat ideile prin integrarea unor elemente de teologie catolică. A fost întemniţat pentru că a condus un complot împotriva stăpânirii spaniole în Calabria (n.tr.).

naţiuni etc., anunţă o nouă epocă." Ameninţarea era clară. Biserica Catolică s-a opus şi a împiedicat astfel ca ştiinţa să progreseze pe această cale (este suficient un exemplu: condamnarea lui Galileo Galilei l-a înspăimântat pe Descartes, care a hotărât atunci să nu-şi facă publice studiile asupra „lumii"). S-a decis menţinerea în universităţi a vechii tradiţii scolastice, cu preţul rămânerii în urmă a ştiinţei. „Pretinşii lor oameni de ştiinţă preferau să despice firul în patru, abuzând de silogisme şi argumentând fără oprire, dezvoltând la infinit orice principiu al lui Aristotel sau al Sfântului Toma, mai curând decât să se aştearnă răbdători la observarea faptelor."

În schimb, protestantismul a încercat să asocieze ştiinţa şi religia pentru a da un nou fundament societăţii. Aceasta a fost sarcina dusă la bun sfârşit de sistemul newtonian. Imaginea, tradiţională în magie, a corespondenţei dintre macrocosmos şi microcosmos, dintre univers şi om, se transformă acum în sensul identificării cosmosului cu societatea umană. Isaac Barrow a proclamat că lumea naturală ne oferă un model pentru înţelegerea lumii politice. Newton, discipolul său, a dezvoltat acest model cosmologico-social: „Lumea naturală în ansamblul său, formată din ceruri şi pământ, reprezintă lumea politică în ansamblul său, formată din domnitori şi popor".

Înfruntarea cu versiunea consacrată a istoriei, deşi o întreprindem pentru a o critica, nu este de-ajuns pentru a scăpa de stăvilarele sale. Adevărul nu e întotdeauna negarea falsului, ci poate fi ceva cu totul distinct, ce trebuie construit regândind pe de-ntregul articularea faptelor. Drumul care duce de la Renaştere la Iluminism nu a fost parcurs pe cărările bătute ale istoriei pe care le-am examinat deja, ci departe de ele. Mă voi limita la a prezenta câteva dintre pietrele de hotar ale acestei panorame alternative, care trebuie privite în conjuncţie cu altele, mai cunoscute, ale tradiţiei ermetice, libertinismului sau continuităţii unei tradiţii republicane inspirate de Machiavelli.

Vorbim despre religia populară; au existat însă curente de origine cultă în această cultură alternativă. Dacă nu ştim mai multe despre ele, este din cauză că vigilenţa obliga la disimulare. Şi nu e vorba doar despre oameni educaţi care au fost disidenţi cu titlu personal, ci de o întreagă tradiţie alternativă coerentă, bazată pe comunicarea între unii şi alţii pe toată întinderea continentului european: găsim lollarzi englezi între husiţii cehi, husiţi şi anabaptişi printre *collegianten*

olandezi, iar Biserica Sociniană[12] din Polonia s-a născut din gândirea unui umanist din Siena influenţat de Servet.

Unul dintre locurile unde s-au produs confluenţele cele mai fecunde a fost Olanda. La originea acestora s-au aflat sefarzii expulzaţi din Spania şi Portugalia, care în secolul al XVII-lea formau o comunitate puternic implicată în lumea comerţului, cu o cultură adesea exprimată în spaniolă. Această comunitate, asemenea celor mai multe dintre comunităţile iudaice, de altfel, a fost zguduită în 1665 de predicile lui Sabatai Zevi, un evreu din Smirna cu un echilibru mintal destul de precar – cu două căsătorii neconsumate şi o a treia cu o prostituată –, pe care cabalistul Nathan de Gaza l-a proclamat Mesia. Vestea „venirii" sale s-a răspândit în toată Europa şi numai dificultatea navigării pe Mediterana în plin război anglo-spaniol a împiedicat numeroasele grupuri de evrei doritori să meargă în Ţara Sfântă. Sabatai şi-a renegat religia în 1666, când a fost prins de turci şi a fost pus să aleagă între a se converti la islamism şi moarte. Alegerea sa a provocat o mare decepţie (unii dintre discipolii săi i-au interpretat totuşi apostazia drept un mister şi au continuat să-i fie credincioşi).

Sabateismul a coincis cu o atitudine de aşteptare milenaristă existentă deja în perioada aceea printre creştini, stimulată de eclipsele din 1652, de cometa din 1653 şi de semnificaţia cabalistică a cifrei 1666. Menase ben Israel publica în 1650 *Speranţa lui Israel*, în care arăta că în America se găsesc, amestecate cu indigenii, triburile pierdute ale Israelului ce aşteaptă momentul în care „să pună stăpânire pe întregul pământ, care a fost cândva al lor", căci se spune că semnele timpului arată că ceasul acela se apropie. Aceste teme le discutase deja în 1647 cu iezuitul portughez António Vieira, care a anunţat în a sa *Istorie a viitorului* că în 1666 se va iniţia cel de-al Cincilea Imperiu anunţat de profeţi în Biblie şi că, sub domnia mondială a unui monarh portughez, ereticii, păgânii şi evreii se vor converti şi va începe un mileniu de pace.

Decepţia provocată de neîmplinirea tuturor acestor profeţii şi dificultatea reîntoarcerii la vechea ascultare evreiască pentru con-

12. Doctrină inspirată de Lelio Socini, care nega divinitatea lui Iisus Hristos şi dogma Treimii. Nepotul lui Socini, Fausto, apărând ideile unchiului său, s-a refugiat în Polonia, unde a organizat Biserica Sociniană (n.tr.).

vertiţi explică de ce au apărut în comunităţile din Olanda oameni cărora, deşi loiali comunităţii evreieşti, li se părea greu de acceptat religia grupului. Deişti precum Uriel da Costa (care a sfârşit prin a se sinucide în urma confruntărilor cu Sinagoga) sau posibili atei ca Juan de Prado (care afirma că „lumea nu a fost creată, ci a existat dintotdeauna în aceeaşi formă şi va continua să existe pentru totdeauna" şi care nu credea în existenţa unei lumi dincolo de moarte), precum şi personaje greu de clasificat, ca Isaac de La Peyrère, un calvinist francez, posibil evreu de origine, care a avut şi discipoli, probabil chiar şi pe Spinoza, pentru teoria sa „preadamită", care susţinea că Biblia se înşală şi că au existat oameni şi înainte de Adam, care se supuneau pur şi simplu legilor naturale.

În această cultură în criză a aşa-numiţilor *marranos* (denumire dată evreilor portughezi convertiţi) s-a format Baruch Spinoza, discipol al lui Menase ben Israel. Expulzat din comunitatea evreiască pentru ideile sale filosofice, el a acceptat excluderea şi nu a ezitat să-şi expună concepţia în *Tractatus theologico-politicus*, publicat în 1670. „Legea divină" se reducea pentru Spinoza la „legea naturii" înnăscute, prezentă în minţile oamenilor, în timp ce restul, care ţinea de religie, ca de exemplu „ceremoniile", avea pur şi simplu un scop politic. Nu i se părea că ar fi avut vreun sens „să supunem raţiunea, care este cel mai mare dintre daruri şi lumină divină, unor cuvinte – Scriptura – care sunt literă moartă şi care se poate să fi fost deformate de răutatea umană". Fundamentarea legitimă a politicii trebuie căutată, susţine Spinoza, în afara domeniului teologiei. Baza statului este necesitatea oamenilor de a hotărî în mod colectiv, „ascultându-şi raţiunea", modul în care sunt folosite drepturile fiecăruia, pentru a evita conflictele. Scopul statului este „să le uşureze oamenilor dezvoltarea facultăţilor fizice şi mentale în siguranţă, să le permită să-şi folosească fără restricţii raţiunea şi să împiedice disensiunile şi abuzurile reciproce, care duc la ură, mânie sau înşelăciune. Scopul statului este, de fapt, libertatea".

Un parcurs asemănător, de la milenarism la secularizare, a fost urmat, se pare, de mulţi *collegianten* olandezi, care, pornind de la o tradiţie ce îşi are obârşia în curentele radicale de reformism religios, în special în anabaptism – în varianta sa olandeză menonită, caracterizată prin respingerea violenţei –, au realizat de-a lungul secolului al XVII-lea ceea ce s-a numit mai apoi „o zbuciumată călătorie spirituală de la credinţă la raţiune". Dacă la început se

întâlneau mai ales pentru a discuta Biblia şi a cânta imnuri, mai târziu ei au primit la reuniunile lor oameni precum Comenius (episcopul Comunităţii Fraţilor boemi, obligat să fugă din Moravia) şi Spinoza (un librar din acest grup a fost cel care a publicat *Tractatus*) şi au fost de asemenea influenţaţi de socinieni, nevoiţi să fugă din Polonia din cauza persecuţiilor regelui-iezuit Ioan Cazimir şi care formau singura Biserică neautorizată din Olanda, unde erau consideraţi atei din cauza extremismului lor (negarea Treimii, divinitatea lui Hristos, providenţa). Evoluţia acestor *collegianten* înspre un soi de raţionalism religios este specifică acestei „a doua reforme" a secolului al XVII-lea care, criticând alianţa bisericilor reformate cu ordinea statală, a dat naştere celor mai diverse tendinţe. Dacă, pe de o parte, a contribuit la apariţia grupurilor pietiste sau a diverse forme de milenarism, pe de altă parte, această evoluţie a încurajat dezvoltarea unor atitudini de toleranţă şi raţiune care au favorizat naşterea primului Iluminism. Nu din întâmplare s-a transformat Olanda în refugiu al persecutaţilor şi centru de tipărire a operelor interzise de toate inchiziţiile sau cenzurile. Climatul de toleranţă şi libertate a fost cel care a reuşit să creeze această republică burgheză, împiedicând calvinismul să influenţeze politica, în care au apărut germenii Iluminismului european.

Capitolul 7

Oglinda sălbatică

Între 1664 şi 1666, Jan van Kessel, originar din Anvers, a pictat o serie de alegorii în care cele patru părţi ale lumii sunt reprezentate ca nişte femei aşezate în mijlocul unor peisaje pline de obiecte, cărţi şi tablouri cu păsări şi insecte reprezentative pentru fiecare continent. Astfel de imagini erau foarte frecvente în pictura europeană a secolului al XVII-lea şi asemănarea lor se datorează faptului că se inspirau din aceeaşi sursă: tipurile create de Cesare Ripa în *Iconologia* sa, publicată în 1593: o carte în care au căutat inspiraţie mulţi artişti ai secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea. În textul lui Ripa se explică semnificaţia atributelor care definesc figurile lui van Kessel. Coroana Europei reprezintă supremaţia acesteia asupra celorlalte continente, „căci în Europa se găsesc cei mai mari şi mai puternici prinţi ai lumii"; armele, cărţile şi instrumentele muzicale „arată perpetua şi constanta sa superioritate..., atât în ceea ce priveşte mânuirea armelor, cât şi în litere sau artele liberale".

Reprezentările „celor patru părţi ale lumii" au început să apară pe la mijlocul secolului al XVI-lea şi s-au înmulţit în cursul următoarelor două veacuri. Continentele au încetat să mai fie simple indicaţii ale unui spaţiu geografic, cum era cazul în trecut, pentru a începe să fie caracterizate de diversitatea faunei şi a florei pe care călătorii le descoperiseră acolo şi ale căror aspecte cu totul neobişnuite îi fascinau pe europenii de la 1500. Elefantul pe care regele Manuel I al Portugaliei îl dăruieşte papei Leon al X-lea – şi care, la intrarea solemnă în Roma, în 1514, a încântat mulţimea stropindu-i cu trompa pe prelaţii şi cardinalii prezenţi – a fost pictat de Rafael, iar rinocerul ce i-a urmat doi ani mai târziu, care s-a înecat însă când corabia ce îl aducea a naufragiat lângă Genova, a fost imortalizat de Dürer, pornind de la o schiţă care i-a fost trimisă de la Lisabona.

În reprezentările lui van Kessel se găseşte însă ceva mai mult de atât. Figurile care simbolizează continentele nu sunt tipuri abstracte, ci imagini ale unor fiinţe umane cu trăsături fizice foarte diferite. Europa are pielea albă, Africa este neagră, în America se amestecă (într-o scenă pe care pictorul a situat-o în Brazilia) o indiancă piele-roşie cu un negru african. Iar Asia ne prezintă în prim-plan o pereche otomană, iar în al doilea, figuri care sugerează lumea mai îndepărtată a mongolilor, chinezilor şi japonezilor. Dacă secolul al XVI-lea a descoperit că „părţile lumii" au animale şi plante specifice, cel de-al XVII-lea a adăugat acestor fapte convingerea că şi fiinţele umane care le populează sunt diferite şi „caracteristice".

Toţi oamenii se definesc pe ei înşişi privindu-se în oglinda „celorlalţi", pentru a se diferenţia de aceştia. Însă lucrul acesta, simplu de realizat când este vorba despre comunităţi care vorbesc aceeaşi limbă şi împărtăşesc acelaşi mod de viaţă şi aceleaşi obiceiuri, avea să se dovedească dificil pentru europeni, mai cu seamă începând cu secolul al XVI-lea, când unitatea religioasă a continentului a fost distrusă şi s-a intensificat folosirea literară a limbilor vulgare. Tratatul de la Utrecht, din 1714, a fost ultimul document european redactat în termeni de „republică creştină". Poporul acesta plural a trebuit să se privească de-acum înainte într-un joc de oglinzi mult mai complex pentru a distinge ce anume îl identifica, în marea sa diversitate, şi-l făcea diferit de alţii. Noul mod de a se vedea pe sine al europenilor se năştea dintr-o conştiinţă care nu mai avea de-a face cu sentimentul religios, ci se baza pe credinţa în superioritatea lor morală şi intelectuală. Noul termen de referinţă pe baza căruia s-a creat această nouă imagine este natura inferioară a neeuropenilor ; însă oglinda în care europenii erau obligaţi să se privească pentru a se autodefini avea două feţe. În una se „văd" diferenţele de rasă, adică figura „sălbaticului" ; în cealaltă, fundamentată pe o viziune eurocentristă asupra istoriei, se vede figura „primitivului". În prima imagine îşi au originea genocidul şi tratamentul aplicat sclavilor ; în a doua, imperialismul.

Omul sălbatic, păros ca un urs şi înarmat cu o măciucă, este un personaj tipic al mitologiei medievale europene, ce apare în istoriile pioase ale sfinţilor şi penitenţilor sau în legendele populare despre omul-urs care ocazionează petreceri populare, precum cea reprodusă într-o faimoasă gravură de Pieter Brueghel. Dar dacă pentru religie sălbaticul reprezintă un păcătos, iar pentru înţelepciunea populară,

forţa şi simplitatea naturii, în literatura cavalerească acesta apare ca un uriaş monstruos şi răuvoitor, simbol la temutei grosolănii ţărăneşti, precum văcarul din *Cavalerul leului* al lui Chrétien de Troyes, „un ţopârlan care arăta ca un maur, mare şi urât din cale-afară". În unele reprezentări din Evul Mediu târziu, sălbaticul apare ca un om care trăieşte în armonie cu natura şi este integrat inclusiv într-o viaţă agricolă. Ne aflăm într-o vreme când viziunea aristocratică asupra societăţii nu se impusese încă definitiv. Însă la începutul secolului al XVII-lea, Giovan Battista Della Porta contrapune imaginea sălbaticului, definit ca „ţărănoi", „incult şi melancolic", „orăşeanului", care este „blând şi uman, gentil şi sociabil".

„Descoperirea" Americii şi a locuitorilor săi a deschis o dezbatere „ştiinţifică" asupra acestei teme. Primele veşti trimise de Columb povesteau despre oameni goi şi paşnici – „nu au fier, nici oţel şi nici arme, şi nici nu sunt de ei toate acestea" –, care trăiau într-o stare de inocenţă şi care, conform bulei prin care papa Alexandru al VI-lea concedea acele pământuri Regilor Catolici, credeau într-un Dumnezeu creator şi păreau pregătiţi pentru convertirea la catolicism. Imaginea aceasta idilică a durat însă foarte puţin. Într-o fază intermediară, s-a dovedit că existau indigeni „buni" şi indigeni „răi" – caraibieni canibali care îi atacau pe inocenţii arawak –, pentru ca în final să fie cu toţii văzuţi ca nişte barbari feroce, cu numeroase vicii, mai ales acela al canibalismului (unele triburi indigene credeau, în schimb, că europenii erau antropofagi). În epoca respectivă, deismul lor se transformase în idolatrie.

În timp ce teologul Juan Ginés de Sepúlveda susţinea că dominarea prin arme a indigenilor era legitimă, căci toţi erau „barbari în obiceiurile lor şi cei mai mulţi şi prin natura lor, lipsiţi de scris şi de prevedere şi având multe vicii barbare", fratele Las Casas afirma că dominarea nu era defel justificată, nici de comportamentul lor – dimpotrivă, „unii dintre barbari se potrivesc cu unii spanioli care i-au chinuit pe indieni, oameni cu adevărat nevinovaţi şi cei mai blajini dintre toţi, cu o cruzime înfiorătoare, cu teribilele ravagii pe care le-au făcut printre ei şi rele mai mult decât infernale" – şi nici de capacitatea lor intelectuală sau morală.

Călătoriile lui Columb aveau, desigur, un fond de inspiraţie religioasă, dar şi o motivaţie economică, după cum o dovedesc înţelegerile semnate cu diverşi regi, care nu i-ar fi asigurat unele

resurse dacă nu ar fi avut speranţa că vor câştiga mai mult. În Indiile Occidentale nefiind mirodenii de cumpărat, iar indienii nefiind buni de vândut ca sclavi – s-a dovedit că mureau repede „din cauza schimbării de mediu, de aer şi de mâncare" –, trebuia găsit aur şi argint în cantităţi suficiente. În cea de-a doua călătorie, finanţată în bună măsură din banii confiscaţi de la evreii expulzaţi, Columb pleca cu şaptesprezece corăbii şi o mie trei sute de „oameni de luptă", cu scopul de a „afla totul despre aur, de a-l obţine pentru rege şi regină, fie prin bunăvoinţa locuitorilor, fie cu forţa". Şi avea să fie „cu forţa", căci singurul mod în care aurul putea fi dobândit era obligându-i pe indigeni să muncească pentru obţinerea metalelor preţioase.

O dată ajunşi pe continent, spaniolii au găsit acolo mine de argint şi, ceea ce era mai important, oameni încadraţi în societăţi bine organizate, care puteau fi folosiţi ca mână de lucru. Nu erau filoanele de metal preţios americane deosebit de bogate, însă forţa de muncă cu care erau exploatate era mult mai ieftină decât cea a minerilor europeni. Dar aceasta presupunea ca indigenii să fie mai întâi supuşi, respectiv „convertiţi", căci conceptul de convertire aşa cum îl înţelegeau conchistadorii însemna că indienii trebuiau să trăiască „în bună creştinătate, supunere, ascultare şi ordine, precum ceilalţi vasali pe care – regii – îi au în celelalte regate".

Societăţi obişnuite cu culte sincretice, acestea au crezut la început că era suficient să adauge zeul şi riturile creştine la propria cultură, aşa cum au făcut la început mayaşii; i-au lămurit însă curând misionarii cu ajutorul anchetelor inchizitoriale din 1562, în care au fost torturaţi peste 4.500 de indieni, 158 murind ca urmare a tratamentului aplicat. În mod asemănător avea să se procedeze şi în Anzi, pentru „stârpirea idolatriei".

Nu este vorba despre contrapunerea motivaţiilor religioase cu pofta de câştig. Aşa cum spunea V.M. Godinho, descoperirile implică o imbricare complexă de motive „între cruciadă şi comerţ, între piraterie şi evanghelizare". Acest amestec îi caracterizează şi pe Columb şi pe Vasco da Gama. În *Os Lusiadas*, marele poem al descoperirilor, confuzia dintre cele două planuri este constantă. Dacă prima exclamaţie la sosirea portughezilor la Calcutta este: „În sfârşit aţi ajuns, acum vă stau înainte pământuri cu nenumărate bogăţii", acesteia îi urmează un îndemn adresat regilor creştini ai

Europei de a se uni într-o cruciadă împotriva turcilor, în care Camões[1] vorbeşte despre expansiunea portugheză peste mări şi ţări ca despre o succesiune de acţiuni cruciate: „cutezanţa creştinilor".

Dorinţa de câştig şi legitimarea religioasă erau amândouă prezente în viaţa cotidiană a conchistadorilor spanioli. Una nu trebuie să ne facă s-o pierdem din vedere pe cealaltă. Sigur este că guvernanţii s-au interesat de soarta indigenilor şi că au luat măsuri pentru a împiedica să se abuzeze de ei. Însă cucerirea şi exploatarea Indiilor a fost în mod esenţial o întreprindere privată, în cadrul căreia se rezerva regelui partea sa, aşa cum se întâmpla şi în Evul Mediu cu prăzile de război. Studiind viaţa şi cariera a peste cinci sute de colonişti mexicani, un istoric i-a definit drept „întreprinzători care urmăresc scopuri de natură economică". În ceea ce-i privea, aceşti „întreprinzători" au avut grijă ca indienii să fie primii reduşi la sclavie şi, mai apoi, exploataţi în toate felurile, direct şi indirect.

Ar fi ipocrit să ne scandalizăm astăzi de aceste lucruri, dat fiind faptul că întreaga dezvoltare colonială care a făcut posibil ca Europa să creeze, între 1650 şi 1850, imperiile comerciale pe care s-a sprijinit creşterea economică modernă are aceeaşi origine şi s-a realizat cu aceleaşi metode. Când alte popoare europene au decis să se instaleze în Caraibe pentru a crea primele economii bazate pe plantaţii, au folosit şi ele aceeaşi retorică a canibalismului şi a răutăţii indigenilor şi i-au persecutat pe băştinaşi până când bolile, sinuciderile şi evadările i-au redus la un mic grup rezidual.

În coloniile engleze din Nord, bolile au fost cele care au îndeplinit în primul rând sarcina de „depopulare" a pământului de indigeni. Însă coloniştii au continuat mai apoi cu mult entuziasm vânătoarea de „sălbatici". Înfruntarea n-ar fi fost inevitabilă. Au existat şi cazuri de colaborare paşnică, cum este cel al aşa-numitului Imperiu Irochez, născut din acordurile semnate între cinci naţiuni irocheze şi coloniile britanice, care, între 1677 şi 1755, au reglementat relaţiile şi comerţul între cele două popoare (însă Coroana britanică nu a acceptat niciodată faptul că se puteau semna tratate cu supuşii, iar indienii erau consideraţi supuşi, căci monarhia, ca şi republica americană mai apoi, nu i-a recunoscut niciodată pe indieni ca naţiuni aparte).

---

1. Luis Vaz de Camões (1524 sau 1525-1580) – poet portughez. Autor de poeme scrise în tradiţia medievală sau pastorală, a unor sonete inspirate de Renaşterea italiană şi a epopeii naţionale *Os Lusiadas* (n.tr.).

Atitudinea de colaborare nu a fost, totuşi, cea dominantă şi nici nu li s-a potrivit prea bine coloniştilor puritani, care se credeau superiori păgânilor, convinşi că cerul este de partea lor. La finele secolului al XVII-lea şi începutul celui de-al XVIII-lea, au devenit populare în coloniile engleze din America o serie de poveşti despre captivitatea în mâinile „indienilor", încărcate de motive religioase. Dacă venirea în America a coloniştilor era explicată prin fuga de „depravarea Europei", relatările despre indieni şi captivitate aminteau de lupta păcătosului pentru mântuirea sufletului: „Prizonierul, cu ajutorul lui Dumnezeu, se luptă cu trimişii Satanei". Cotton Mather, un preot puritan, şi-a garnisit *Magnalia Christi Americana* cu povestiri înfricoşătoare despre indieni care potoleau plânsul copiilor captivi izbindu-i cu capul de trunchiul vreunui copac (uitând să precizeze, însă, că asemenea întâmplări erau rodul războaielor şi că atrocităţile la care erau supuşi indienii căzuţi prizonieri în mâinile creştinilor invadatori ai pământurilor lor nu erau cu nimic mai prejos).

Pe la 1685, când bolile începuseră deja să-i decimeze, existau în Virginia şi în cele două Caroline în jur de 40.000 de indigeni. Presiunile coloniştilor pentru a le smulge unele pământuri pe care doreau să cultive tutun şi războaiele cauzate de dorinţa aceasta de jaf au făcut restul. O sută de ani mai târziu, supravieţuitorii populaţiei băştinaşe erau mai puţini de o mie.

Acelaşi proces s-a extins mai apoi înspre vest, pe măsură ce noi colonişti erau stimulaţi să se instaleze pe pământurile din interiorul continentului, smulse de la indieni, moment în care deveneau un zid viu ce proteja siguranţa proprietarilor de pe coasta Atlanticului. Coloniştii soseau din Europa în urma unor călătorii asemănătoare celor ale sclavilor – în 1741, aproape jumătate dintre cei 106 pasageri ai unei corăbii plecate din Belfast au murit de foame în timpul traversării oceanului, şase dintre ei mâncaţi de însoţitorii lor –, plătind călătoria cu contracte de muncă ce-i obligau să rămână în slujba unui stăpân între cinci şi şapte ani, în aceleaşi condiţii ca şi cum ar fi fost şerbi. E de mirare atunci că aceşti oameni, cei mai săraci şi mai expuşi confruntărilor cu indienii, au fost cei mai înverşunaţi duşmani ai acestora?

Cu timpul, argumentele prin care se legitimau jafurile s-au secularizat. Societatea nord-americană a secolului al XIX-lea a practicat jocul schizofrenic de a-l celebra pe indianul idealizat ca pe un „nobil sălbatic" şi de a-l considera pe cel real un barbar care

împiedică înaintarea civilizaţiei înspre vest. Indianul abstract nu exista, desigur, dat fiind faptul că indienii aparţineau unor popoare extrem de diferite între ele, unele formate chiar din agricultori sedentari; însă pentru a lupta cu ei ca şi cu nişte „barbari", trebuia mai întâi să li se nege identitatea culturală. Indianul era aşadar inferior şi nu avea, prin urmare, dreptul să stea în calea „intenţiilor evidente ale providenţei". Avea să supravieţuiască atâta vreme cât mai existau zone la care europenii puteau renunţa şi în care se putea refugia în faţa „înaintării civilizaţiei", însă destinul său, pe termen lung, era să dispară.

De la jumătatea secolului al XIX-lea, după anexările teritoriale de pe coastele Mexicului, nord-americanii „albi" şi-au proclamat dreptul de a domina întregul continent, iar la sfârşitul războiului civil au decis să ia în proprietate ceea ce considerau al lor de drept. Aşa a început epopeea Vestului. Pe noile meleaguri, „pionierul" crea o societate mai echitabilă şi mai liberă: o utopie agricolă bazată pe concesiunea gratuită a pământurilor tuturor coloniştilor. De aici avea să se nască o nouă civilizaţie, care avea să se întindă până în insulele Pacificului şi să regenereze Orientul. Walt Whitman a exprimat cu multă forţă acest vis:

> „Cânt noul imperiu, mai mare decât oricare dintre cele vechi, ce mi se-arată în faţa ochilor. Cânt America stăpânitoare, cânt supremaţia ei. Cânt proiectul celor o mie de oraşe care vor înflori cu vremea în arhipelagurile acestea. Corăbiile mele cu pânze sau cu aburi legând insulele între ele, stelele mele şi bancurile bătute de vânt. Comerţul renăscut, sfârşit al visurilor timpului, rase de oameni renăscute... Vechiul, asiaticul, reînnoit aşa cum se cuvine să fie".

În schimbul acestui vis grandios care avea să realizeze scopul neatins al călătoriilor lui Columb, acela de a ajunge în India, ce valoare mai puteau să aibă vieţile unor sălbatici sângeroşi? Pentru că, paradoxal, exterminatorul se prezenta pe sine însuşi drept victimă: în literatura Vestului sălbatic, pielea-roşie are întotdeauna rolul ticălosului care-i ucide pe coloniştişi le ia scalpurile (deşi povestea cu scalpurile a fost o invenţie „albă", pentru a facilita plata pe cap de indian ucis a vânătorilor de indieni).

Succesiunea de campanii împotriva indienilor, de la 1860 până la masacrul indienilor sioux la Wounded Knee, în 1890, nu este doar o lungă istorie de crime şi înşelăciuni, ci mai cu seamă aceea a

anihilării sistematice a unor comunităţi şi a culturii lor. Cu adagiul amar că utopia egalitară a eşuat în mâinile companiilor feroviare, a speculanţilor de pământuri şi a nevoilor unei agriculturi mecanizate care necesita un capital fizic considerabil pentru a funcţiona în mod eficient. Din toate năzuinţele a rămas doar visul imperiului şi convingerea unei superiorităţi rasiale şi morale care a continuat să servească la legitimarea exterminării „sălbaticilor celor răi", de la Wounded Knee până la episoadele Iraq sau Somalia, trecând prin linşajul obişnuit al negrilor (într-un ritm de aproximativ unul pe săptămână, din 1882 până în 1930).

Cazul Braziliei, ceva mai târziu, este interesant pentru că argumentele se aduc deja în numele „ştiinţei". Descrierile idilice ale triburilor braziliene care trăiau într-un soi de paradis natural, în mijlocul unei armonii sociale pe care nu o perturbau nici lăcomia, nici războiul (şi care îi servise drept sursă de inspiraţie lui Rousseau) au fost date uitării la începutul secolului al XIX-lea, când s-a dorit includerea acestor oameni şi a pământurilor lor într-un proces de „civilizare". Doi oameni de ştiinţă bavarezi, un zoolog şi un botanist, care o însoţeau în călătorie pe arhiducesa Leopoldina, au ajuns, în 1818, la concluzia că indienii erau incapabili să asimileze elevata cultură a europenilor, motiv pentru care erau destinaţi „dispariţiei" – adică „să părăsească lumea celor vii" –, ca multe alte specii în istoria naturii. Dacă precizia ştiinţifică a analizei lor este discutabilă, în schimb profeţia lor este destul de exactă. Cele peste 3,5 milioane de indigeni trăind în triburi pe teritoriul Braziliei în secolul al XVI-lea şi cele 2 milioane care rămăseseră la sfârşitul celui de-al XVIII-lea s-au redus la mai puţin de un milion în 1910. Şi exterminarea lor, în numele necesităţilor progresului, a continuat şi continuă fără încetare.

Critica argumentelor celor care au pretenţia de a-şi justifica dominaţia prin barbaria celor supuşi a făcut-o Montaigne, cu câteva cuvinte care nu şi-au pierdut nici azi actualitatea. Nu numai că a relativizat conceptul în sine – „fiecare numeşte barbarie ceea ce îi este necunoscut" –, ci a înfruntat astfel şi marele argument al canibalismului: „Cred că e mai mare barbarie să mănânci un om viu decât să-l mănânci mort, să distrugi prin tortură un trup încă plin de simţire, să-l arzi încet, să-l dai să-l muşte şi să-l sfâşie câinii sau porcii (aşa cum nu doar am citit, ci am şi văzut recent, şi nu între vechi duşmani, ci între vecini şi concetăţeni, şi încă, ceea ce

este şi mai rău, sub pretextul pietăţii şi al religiei) decât să-l frigi şi să-l mănânci după ce deja a murit". Cei ce se delectau cu moartea vrăjitoarelor, a ereticilor şi a evreilor – demni urmaşi, în linie dreaptă, ai locuitorilor Greciei clasice, care se adunau să se bucure de priveliştea torturării sclavilor – nu ar avea nici un drept să se simtă superiori „canibalilor" americani.

Ce se întâmplase, pe parcurs, cu „nobilii sălbatici"? Multă vreme, pionierii i-au căutat prin vreun Eden sau Eldorado pe care sperau să-l găsească în vreun loc îndepărtat din interiorul continentului american. Cum nu i-au întâlnit nicăieri, s-au gândit că vor fi fiind undeva prin insulele Pacificului, unde Bacon îşi situase *Noua Atlantidă*.

În Oceania avea să supravieţuiască cel mai mult imaginea băştinaşilor fericiţi şi inocenţi care locuiesc meleaguri paradiziace, ceea ce se explică prin faptul că, la început, nu a existat nici un interes în a o exploata. Călătorii, în special Bougainville şi Cook, au creat o imagine idilică a insulelor. Când, în secolul al XIX-lea, au ajuns aici misionarii, lucrurile au început să se schimbe. Pentru ei, „nobilii sălbatici", cu viaţa lor aproape de natură, erau „fiinţe depravate, condamnate să-şi piardă sufletul". Bougainville descrisese Tahiti drept insula nudităţii şi a iubirii; Cook a văzut cu propriii ochi că lucrurile nu erau cu mult diferite nici în Hawaii, iar francezii care au ajuns în Noua Zeelandă în 1772 afirmau că femeile erau „foarte iubitoare". Consecinţa a fost că marinarii europeni au răspândit rapid sifilisul şi alte boli venerice prin insule. La sfârşitul secolului al XIX-lea, când Gauguin ajungea în Tahiti, medicii considerau că cea mai mare parte a femeilor erau bolnave de „răul pe care europenii li l-au lăsat în schimbul generoasei lor ospitalităţi". Pe lângă pofta lor erotică, indigenii erau în plus şi hoţi (ceea ce înseamnă, mai mult decât orice altceva, că nu împărtăşeau conceptul de proprietate privată al vizitatorilor lor). Joseph Banks, un tânăr naturalist din expediţia lui Cook, a petrecut o noapte de dragoste cu regina Oberea, pentru a descoperi a doua zi că îi dispăruseră hainele.

Toate acestea sunt însă amănunte fără importanţă. Scriitori şi pictori – Melville, Stevenson, Gauguin, Jack London – au păstrat pentru marele public imaginea paradiziacă, pe care cinematograful a menţinut-o vie. În *Noa Noa*, Gauguin ne descrie o lume inocentă, locuită de oameni amabili şi binevoitori: „Fiinţele acestea negre, dinţii aceştia de canibal" – nu are importanţă că în Tahiti nu a existat niciodată canibalism; se ştia doar că orice sălbatic este prin definiţie

canibal – „îmi puneau în gură cuvinte de sălbatici. Pentru ei, în schimb, eu eram sălbaticul. Pe bună dreptate. Poate".

Adevărul este că „nobilul sălbatic" din poveste, a cărui caracteristică de bază era blândeţea, nu exista. Întâlnirea cu indigenii reali a fost complexă şi contradictorie: era o înfruntare între două lumi culturale care nu se înţelegeau una pe cealaltă – europenii, spre exemplu, căutau regi după imaginea şi asemănarea monarhilor lor, fără a înţelege că societatea nou-întâlnită ar putea fi altfel organizată – şi care puteau face prea puţin împreună în afara schimbului de obiecte. Câteodată, conducătorii locali descopereau că noul sistem, al civilizaţiei europene, mai puţin egalitar, le putea aduce anumite beneficii personale, şi aceştia au ajutat la „europenizarea" insulelor în folosul propriu.

Însă în unicul caz în care a existat de la bun început o populaţie europeană considerabilă, în cel al Australiei, s-a repetat schema celor întâmplate în America de Nord. Indigenii constituiau un inconvenient. În timp ce li se răpeau pământurile pentru o „mai bună" exploatare, „negrii" australieni erau consideraţi o rasă barbară şi ignorantă, menită unei dispariţii pe care coloniştii europeni s-au însărcinat să o accelereze cât le-a stat în putinţă, ucigându-i fără nici un scrupul. Apoi, decimaţi şi lipsiţi de apărare, australienii au fost daţi uitării: nu s-a mai vorbit nici de canibali feroce, nici de nobili sălbatici, ci doar de „aborigeni".

Economia plantaţiilor – aşa cum a fost organizată în Caraibe, Brazilia şi Statele Unite – avea un impediment: necesita o mână de lucru foarte numeroasă şi la costuri foarte mici. Iar pe meleagurile acestea nu se găseau „mine de oameni" apţi de muncă, aşa cum găsiseră spaniolii în Mexic şi Peru. Au fost aşadar obligaţi să-i aducă din Africa. Sclavagismul era un fapt milenar, cu care erau obişnuite toate civilizaţiile, însă nimic din ceea ce ştia umanitatea din epocile anterioare nu se putea compara cu proporţiile enorme pe care le-a luat acum comerţul cu sclavi negri: între 1600 şi 1800, au traversat Atlanticul opt milioane de sclavi proveniţi din Africa neagră.

Atunci când se doreşte dominarea celorlalţi, apar inevitabil teorii care „demonstrează" că cei dominaţi sunt inferiori. Ceea ce pentru supunerea indigenilor americani au făcut teologii spanioli, pentru sclavii negri au realizat filosofii francezi ai secolului al XVIII-lea. Voltaire nu s-a ruşinat să afirme că „rasa negrilor este o specie de oameni diferită de a noastră, aşa cum prepelicarii sunt diferiţi de

ogari" – la care avea să adauge: „S-ar putea spune că, dacă inteligenţa lor este de aceeaşi specie cu înţelegerea noastră, ea este în schimb inferioară". Şi mai clar încă se exprimă Montesquieu. Omul care a scris că „sclavia este împotriva dreptului natural care face ca toţi oamenii să se nască liberi şi independenţi" a apărat totuşi, în mod paradoxal, această idee atunci când a fost vorba despre negri, cu „argumente" precum acela că „nu ne putem închipui că Dumnezeu, care este o fiinţă atât de înţeleaptă, a putut aşeza un suflet, şi cu atât mai puţin un suflet bun, într-un trup cu totul şi cu totul negru", cu o lipsă de consecvenţă a cărei cheie este dată de fapt de raţiuni practice: „Zahărul ar fi mult prea scump dacă planta care îl produce nu ar fi cultivată cu ajutorul sclavilor".

În fond, este un bun motiv pentru a explica succesul sclavagismului în epoca Iluminismului: dezvoltarea economiilor bazate pe plantaţii care furnizau Europei mari cantităţi de tutun, cafea, zahăr şi bumbac, la preţuri accesibile consumului popular – şi care a stimulat câteva tipuri de trafic ce au stat la baza creşterii economice „moderne" –, nu ar fi fost posibilă fără munca forţată a „celorlalţi". Pentru a o legitima, era nevoie să se susţină că aceştia nu erau tocmai fiinţe umane sau că erau „barbari", a căror supunere se datora în fapt dorinţei de a-i civiliza. La începutul secolului al XIX-lea, când s-a abolit comerţul cu sclavi, guvernământul spaniol îl justifica retroactiv spunând că fusese necesar pentru a face posibilă creştinarea africanilor.

Dispreţul faţă de culturile „celorlalţi" este explicabil dacă ţinem seama de necunoaşterea acestora de către europeni şi de incapacitatea lor de a înţelege orice era diferit de orizontul lor mental. Dată fiind creşterea numărului de cărţi de călătorie şi descrieri de meleaguri şi popoare exotice, ignoranţa majorităţii europenilor din epoca Iluminismului în materie de diversitate a fiinţelor umane este surprinzătoare. Uimirea pe care Montesquieu îşi imaginează că ar simţi-o un francez în faţa unui persan – „Domnul este persan? Extraordinar! Cum este să fii persan?" – se va confirma în realitate la câţiva ani după aceea. Când Bougainville a adus la Paris un tahitian, acestuia i s-au pus întrebări de genul: „Cum, în ţara acestui om nu se vorbeşte nici franceză, nici engleză şi nici spaniolă?" (să nu uităm, totuşi, că mai există şi astăzi nord-americani convinşi că Iisus Hristos vorbea englezeşte). Când, în 1787, a sosit la Madrid un ambasador turc, populaţia vremii nu ştia absolut nimic

despre religia acestuia: „Am auzit pe unii spunând că am adora drept Dumnezeu un cal; alţii spuneau că luna, iar alţii, că suntem atei; unii spun că există o oră fixă pentru serviciul religios şi altă oră fixă pentru confesiune".

Şi dacă asta se întâmpla în legătură cu cultura islamică, singura pe care dr. Johnson accepta s-o ia în considerare pe lângă cea europeană, imaginaţi-vă care putea fi situaţia în legătură cu altele: cu gândirea „sălbatică" sau „primitivă" cu al cărei studiu se va ocupa antropologia, pentru că natura sa elementară, „prelogică", o face nedemnă de a fi studiată cu metodele şi regulile care se aplică culturilor „civilizate".

Inferioritatea „naturală" a sălbaticilor a fost legitimată de naturaliştii europeni ai secolului al XVIII-lea, care au aplicat speciei umane aceeaşi optică pe care o foloseau pentru a clasifica animalele. Linné[2], marele sistematizator al naturii, s-a mulţumit să semnaleze patru grupuri umane mari, câte unul pentru fiecare continent, şi le-a descris pe scurt: europenii se conduc după legi; americanii, după obiceiuri; asiaticii, după opinii; iar africanii acţionează arbitrar. Buffon[3], care cunoştea şi admira opera lui Montesquieu, susţinea că diferenţele dintre oameni se datorează influenţei mediului:

> „Totul contribuie la a demonstra că genul uman nu se compune din specii esenţialmente diferite între ele, ci dimpotrivă, nu a existat la început decât o singură specie de oameni, care, înmulţindu-se şi răspândindu-se pe tot pământul, a suferit modificări sub influenţa climei, a diferenţelor în alimentaţie, a modului de viaţă, a bolilor epidemice şi prin încrucişările variate la infinit ale unor indivizi mai mult sau mai puţin asemănători".

Ceea ce îl conducea la concluzia că, din cauza mediului ostil în care se dezvoltaseră, indigenii americani erau inferiori populaţiei din Lumea Veche, aşa cum erau, în general, toate animalele de pe

2. Carl von Linné (1707-1778) – naturalist suedez. A realizat clasificarea sistematică în funcţie de structura organelor şi de modul de reproducere a plantelor şi animalelor; a denumit şi a realizat descrieri a peste 1.500 de specii de plante şi animale descoperite până la el (n.tr.).
3. Georges Louis Leclerc de Buffon (1707-1788) – naturalist şi scriitor francez. În lucrarea sa monumentală *Istoria naturală*, descrie organismele vii în condiţiile lor naturale, susţinând importanţa condiţiilor de mediu în dezvoltarea speciilor. A fost unul dintre promotorii popularizării ştiinţei (n.tr.).

continentul respectiv în comparaţie cu cele europene. Concluzie cu care, în definitiv, se ajungea la negarea egalităţii pe care se presupune că o apăra această teorie.

Într-adevăr, primii teoreticieni ai rasismului pornesc de la tradiţia ilustrată de Montesquieu, Buffon sau Voltaire şi se vor bucura de un considerabil sprijin din partea medicinei, care le va furniza diferite metode (indicele cefalic al lui Retzius, care făcea distincţie între rase dolicocefale şi brahicefale etc.) pentru a obiectiviza pretenţia că diferitele rase au o origine şi o natură diferite (mai târziu, va da o mână de ajutor şi la dezvoltarea „metodelor" de asigurare a purităţii etnice, de la eugenie la exterminare).

Toate acestea se întâmplau în acelaşi timp cu lupta pentru abolirea sclaviei şi suprimarea comerţului cu sclavi. O dată cu umanitarismul aboliţioniştilor, apărea un nou rasism, cu pretenţii ştiinţifice, în timp ce guvernele europene iniţiau o a doua fază, şi al mai puternică, de expansiune imperială şi începea o nouă formă de trafic cu fiinţe umane, cea cu aşa-numiţii „culi" din estul şi sud-estul Asiei, cu un volum mult superior celui cu sclavi negri. Prejudecăţile şi interesele politice continuau să se asocieze. Atitudinea Revoluţiei franceze faţă de sclavia neagră, va spune Napoleon, fusese rodul necunoaşterii realităţii. Atitudinea sa, în schimb, demonstrează un ciudat amestec de raţiune şi prejudecată: „Cum s-a putut acorda libertate africanilor, oameni fără nici o urmă de civilizaţie?... Sunt favorabil albilor pentru că sunt alb; nu am nici un alt motiv, şi acesta este suficient de bun".

Mitul rasial s-a dovedit atât de convingător şi de util, încât a început să se aplice inclusiv în interiorul societăţilor europene. Franţa, de exemplu, se vedea ca o naţiune formată din două popoare: al învingătorului (francii, nobili şi războinici) şi al învinsului (galii, rurali şi plebei). Revoluţia adusese faţă în faţă cele două popoare şi paradoxalul său rezultat avea să fie o societate în care se ucideau „francii", dar unde bogăţia era în mâinile „galilor", din rândurile cărora provenea burghezia industrială şi comercială. Cei care pretindeau că sunt descendenţi ai francilor vor avea un discurs aristocratizant, precum cel al lui Gobineau[4], care afirma că tot ce se

4. Joseph Arthur, conte de Gobineau (1816-1882) – sociolog, scriitor şi diplomat francez. A întemeiat şcoala antropologică în sociologie. A susţinut ideea că deosebirile de rasă constituie cauza inegalităţilor sociale şi statale (n.tr.).

realizase important în istoria omenirii era opera arienilor şi că decadenţa societăţii provenea de la amestecarea sângelui acestora cu cel al raselor inferioare (înfrângerea Franţei de către Prusia, în 1870, i se părea o dovadă în acest sens). Cei care revendicau pentru Franţa o origine „galică", având o atitudine mai populistă şi democratică, vor elabora mituri ale culturii celtice, de la vechii eroi războinici care s-ar fi înfruntat cu Cezar până la Astérix.

Rasismul a continuat să persiste în societatea noastră, în ciuda faptului că cercetarea ştiinţifică i-a smuls orice pretenţie de legitimitate. Îl condamnăm atunci când ia forme acute şi ne apare în faţa ochilor în toată cruzimea lui – incendierea de locuinţe ale imigranţilor în Germania, exterminarea de indigeni în Brazilia, „purificare etnică" în Balcani etc. –, însă trecem uşor peste realitatea lui cotidiană, cu discriminări şi prejudecăţi, şi nici măcar nu suntem conştienţi în ce măsură ne configurează cultura şi, prin aceasta, instrumentele gândirii. De fapt, nici nu are importanţă dacă el are sau nu un fundament real, căci nu se sprijină pe baze raţionale, ci pe spaime nemărturisite. Este veşmântul pe care îl îmbracă spaima iraţională de „celălalt".

Capitolul 8

Oglinda progresului

Marile descoperiri geografice au obligat la confruntarea realităţii celor observate cu cele spuse în vechile cărţi, ceea ce a dus la pierderea încrederii în cunoştinţele tradiţionale în ansamblul lor, în momentul în care s-a remarcat falsitatea multora dintre ideile îndeobşte acceptate, şi a îndemnat la înlocuirea cunoştinţelor livreşti cu altele bazate pe observaţie directă. Galilei va spune: „Filosofia este scrisă în această mare carte deschisă continuu ochilor noştri: vreau să spun, universul"; iar Descartes va propune să învăţăm din „marea carte a lumii".

Europenii au făcut o pasiune pentru noutăţile din domeniul geografiei, florei, faunei, locuitorilor şi obiectelor aduse de pe noi meleaguri, curiozitate reflectată în cărţile ilustrate, colecţiile de acest tip sau de *Wunderkammer*. S-a schimbat înainte de toate imaginea însăşi a planetei noastre pe noile hărţi; s-au schimbat apoi cunoştinţele noastre despre natură şi, în sfârşit, cele despre om şi culturile sale.

Noua ştiinţă despre om a fost reunită în scheme ordonate. La început statice, ca simple clasificări ale diferenţelor, ceea ce nu însemna că unele ar fi fost superioare altora. „Facultatea de a judeca în mod corect şi de a distinge între ce este adevărat şi ce este fals, adică ceea ce se numeşte de obicei bun-simţ sau raţiune, aparţine, prin natura sa, tuturor oamenilor", va spune Descartes. Diferenţele de opinii ar depinde de obiceiuri: „Cei care au păreri contrare nu sunt pentru aceasta barbari şi sălbatici". Montesquieu va aduce şi o explicaţie a acestei diversităţi: „Legile păstrează o strânsă legătură cu modul în care diferite popoare îşi asigură subzistenţa".

Mai exista o modalitate de clasificare a acestor date, şi anume situarea lor pe o schemă temporală care presupunea o dinamică

evolutivă. „Cine călătoreşte spre colţurile cele mai îndepărtate ale globului – scria un călător la 1800 – călătoreşte prin aceasta în timp. Călătoreşte în trecut." Oamenii întâlniţi erau mărturii vii ale originii civilizaţiei umane. Comparând obiceiurile diferitelor popoare descoperite cu cele ale altor popoare din trecutul Europei – pieile-roşii din America, de exemplu, cu triburile germanice –, primele puteau fi clasificate conform gradului lor de evoluţie pe scara civilizaţiei.

Astfel, pornind de la modul istoric de abordare, un grup de filosofi, istorici şi economişti scoţieni au dat o dimensiune nouă afirmaţiei lui Montesquieu : legile şi obiceiurile depindeau de forma de procurare a subzistenţei, însă pentru aceasta nu trebuia căutată o explicaţie geografică (influenţa climei şi a condiţiilor naturale), ci una istorică. Fiecare etapă a dezvoltării umane ar corespunde astfel unui „mod de subzistenţă" concret, iar diferenţele existente între popoare la un moment dat ar reflecta poziţia lor pe scara progresului uman. David Hume a fost cel care a trasat primele linii ale acestei scheme, care făcea ca oamenii să treacă de la vânătoare şi pescuit la agricultură, iar de aici la predominanţa comerţului, fază la care nu ajunsese decât Europa, în mare parte datorită influenţei descoperirilor. Fiecăreia dintre aceste etape i-ar corespunde anumite forme de organizare socială şi dotările culturale aferente preocupărilor şi posibilităţilor oamenilor.

Această viziune, completată ulterior de Adam Smith cu teoria celor „patru stadii" ale istoriei umane – vânătoarea, păstoritul, agricultura şi comerţul –, permitea situarea diverselor societăţi cunoscute pe o schemă evolutivă : sălbaticii vânători şi culegători din Africa neagră sau din America de Nord corespundeau primei etape ; popoarele nomade din Asia Centrală, celei de-a doua ; cea mai mare parte a Orientului, fazei agricole (numită şi „feudală") ; şi numai Europa ajunsese la o deplină dezvoltare în faza a patra, cea comercială, care asigura prosperitatea naţiunilor ce ajunseseră aici şi, în cadrul lor, a întregii societăţi, până „la populaţia cea mai de jos".

Reconvertirea „sălbaticului" în „primitiv", care implica faptul că toţi oamenii sunt „potenţial" egali, permitea exploatarea popoarelor „înapoiate" într-o perioadă în care sclavia începea să fie respinsă. Se spune de obicei că filosofii din Şcoala scoţiană au „inventat progresul". Ar fi mai precis dacă am spune că ei au „inventat înapoierea" celorlalţi pentru a-şi defini, privindu-se în oglindă, progresul.

Modelul ordonat de dezvoltare a societăţii pe etape, care trebuiau parcurse succesiv de toate popoarele, prezenta câteva avantaje ce explică formidabilul său succes. El permitea reducerea ansamblului istoriei la o schemă universal valabilă, situa societăţile „mercantile" europene – care foarte curând au fost redefinite ca „industriale" – în punctul culminant al civilizaţiei (ceea ce avea drept rezultat transformarea istoriei universale în istoria Europei) şi dădea un caracter „ştiinţific" atât pretenţiilor de superioritate ale europenilor, cât şi amestecului lor în vieţile şi istoria celorlalţi: colonizatorul devenea astfel un misionar al timpurilor noi, care îşi propunea să-l înveţe pe primitiv „adevărata cale" spre progresul intelectual şi material.

Primitivii erau în acest context nişte „popoare-copii" care trebuiau educate. Cunoaşterea istoriei universale îi făcea pe colonizatori capabili să controleze evoluţia ţărilor rămase în urmă. Inventarea unei istorii feudale pentru Orient, de exemplu, legitima controlul britanic asupra trecutului indienilor şi de aici asupra prezentului lor. Faptul că ei trecuseră de faza feudală le permitea să-i înveţe pe indieni cum să facă la fel. „Prin intermediul istoriei proprii, ei se aflau în poziţia de a conduce evoluţia ulterioară a Indiei."

În secolul al XIX-lea, schema a căpătat şi mai multă consistenţă prin descoperiri similare în alte domenii alte ştiinţei – în unele cazuri chiar orientându-le – şi a sfârşit prin a integra o paradigmă universal acceptată. La baza acesteia se găsea determinismul cosmic al lui Laplace[1], cu pretenţia sa că, o dată descoperite legile care guvernează lumea, se poate ajunge la o cunoaştere „exactă" a universului şi se poate „prezice" comportamentul fiecăreia dintre componentele sale, de la particule până la astre. Această certitudine a fost transpusă mai apoi în domeniul uman, atunci când folosirea statisticilor sociale a dus la convingerea că şi aici există regularităţi care ar putea avea funcţie de lege: Du Bois-Reymond[2] afirma în 1872 că cine ar cunoaşte la un moment dat poziţia, direcţia şi viteza tuturor atomilor din univers ar putea să prezică evenimentele viitoare din istoria omenirii.

1. Laplace (Pierre Simon, marchiz de) (1749-1827) – matematician, astronom şi fizician francez. A dat lucrări fundamentale în domeniile ecuaţiilor, algebrei şi probabilităţilor. Autor al unei cunoscute teorii cosmogonice („teoria Kant-Laplace"); a fost susţinător al determinismului (n.tr.).
2. Emil Du Bois-Reymond (1818-1896) – fiziolog german. Unul dintre creatorii electrofiziciei (n.tr.).

În acelaşi an, 1872, Auguste Blanqui[3] îşi publica la Paris speculaţiile „ştiinţifice" sub numele de *Eternitatea pentru stele*. El susţinea că, întrucât natura face un număr infinit de combinaţii cu un număr mic de elemente, este inevitabil ca din când în când unele dintre ele să se repete, de unde trăgea concluzia că tot ce se întâmplă la un moment dat s-a mai întâmplat de nenumărate ori şi se va mai repeta în mod identic întru veşnicie. Venind din partea unui revoluţionar care luptase întreaga viaţă pentru a schimba societatea, această viziune a „eternei reîntoarceri" era, cum va spune Walter Benjamin[4], „o supunere necondiţionată şi, în acelaşi timp, rechizitoriul cel mai îngrozitor care se poate face unei societăţi ce îşi proiectează în cer propria imagine cosmică".

Şi mai importantă a fost influenţa viziunii evoluţioniste a lumii elaborate pornind de la Darwin, Huxley, Wallace şi, mai cu seamă, Spencer (care, considerând lupta pentru supravieţuire un mecanism esenţial al progresului, legitima prin aceasta aspectele cele mai prădătoare ale capitalismului). Evoluţionismul a preluat schema ordonată a fiinţelor vii pe care o elaboraseră naturaliştii secolului al XVIII-lea şi i-a aplicat o dinamică explicativă. Istoria – teoria evoluţiei sociale concepută iniţial de Şcoala scoţiană – oferise oamenilor de ştiinţă cheia necesară pentru a pune în mişcare „sistemele naturale" ale predecesorilor. În contrapartidă, „ştiinţele" veneau acum să confirme intuiţiile filosofilor sociali şi ale istoricilor şi ofereau o bază noilor discipline sociale ca antropologia sau sociologia, care voiau să fie asemenea lor (pentru Radcliffe-Brown, antropologia socială era o „ramură a ştiinţelor naturale").

Faptul că această paradigmă globală, al cărei element esenţial era o viziune liniară asupra istoriei – naturală şi umană – animată de ideea de progres, a proiectat multe aspecte ale societăţii asupra ştiinţei nu înseamnă că ea a reprezentat o simplă legitimare a unor interese de clasă în cadrul societăţilor capitaliste sau al dominaţiei coloniale europene asupra altor popoare pe scena planetară. Dimpotrivă, aceasta alcătuia un context amplu de idei, înăuntrul căruia

3. Louis Auguste Blanqui (1805-1881) – revoluţionar francez de stânga. A făcut parte dintr-un mare număr de comploturi, petrecând în jur de 40 de ani din viaţă în închisori (n.tr.).
4. Filosof şi eseist german (1892-1940). Unul dintre principalii teoreticieni ai Şcolii de la Frankfurt. Urmărit de Gestapo, s-a sinucis (n.tr.).

se puteau dezvolta în acelaşi timp poziţii legitimiste şi poziţii critice. Evoluţionismul social, definit ca „tip de genealogie cosmică a civilizaţiei burgheze", era compatibil şi cu o viziune critică asupra acesteia. În 1869, în relatarea a opt ani de călătorii şi studii în arhipelagul malaysian, făcând o comparaţie între solidaritatea şi justiţia pe care le cunoscuse printre popoarele sălbatice şi relele din societatea britanică, Alfred Russel Wallace ajungea la o concluzie care îl îndemna să susţină că „în ceea ce priveşte autentica ştiinţă socială, suntem încă într-o fază de barbarie".

Pentru a folosi în mod critic această teorie, era suficient să refuzi să accepţi prezentul ca „sfârşit al istoriei" şi să-l reduci la o altă fază tranzitorie a progresului uman, în care subzistă trăsături negative ce trebuie depăşite, ducând astfel evoluţia mai departe. Aceasta a fost iniţial viziunea lui Marx. Educat în cultul culturii greceşti specific Germaniei acelei perioade, el a început să-şi elaboreze interpretarea asupra societăţii şi istoriei ca o critică a Şcolii scoţiene şi a transformat „modurile de subzistenţă", definite prin gradul de stăpânire a tehnicii, în „moduri de producţie", definite de natura relaţiei dintre oameni. Prin aceasta, Marx accepta schema unică şi liniară a progresului, de care nu avea să se elibereze decât în ultimii ani ai vieţii (cu dramatica urmare că discipolii săi au rămas la formulările cele mai schematice ale primilor ani şi au fost incapabili să le ajusteze în lumina îndoielilor şi rectificărilor de la maturitate).

În acelaşi fel în care aşa-numitul „socialism ştiinţific" a fost victima acceptării bazelor ştiinţei sociale burgheze, ceea ce l-a condus la ideea că depăşirea capitalismului s-ar putea realiza prin „superindustrializare", tot aşa le-au căzut victime şi popoarele din afara Europei care le-au adoptat, crezând că şi le vor putea însuşi eliminând din ele funcţia de legitimare.

„Istoria universală" construită pornind de la această teorie se fundamentează pe o serie de falsificări, începând cu modul în care concepe „motorul" progresului. Interpretările noastre cu privire la superioritatea europeană se bazează pe o concepţie partizană asupra avansului tehnologic, redus în general la două elemente-cheie: energia şi maşina. „Numai energia îmblânzită prin tehnologie produce progres cultural." Aşa-numita „revoluţie industrială" s-a definit mereu în termeni de aburi şi mecanizare. Iar când s-a încercat analizarea ei în funcţie de formele de organizare a muncii, nu au lipsit cei care s-au grăbit să insiste că importantă aici este trecerea

de la o economie dependentă de energia organică la o alta care foloseşte mai cu seamă energia minerală.

Maşinile au fost cele care i-au conferit europeanului o superioritate decisivă în domeniul navigaţiei şi al războiului şi i-au permis rapida expansiune imperială în Africa şi Asia, astfel încât nu este de mirare că ele au fost considerate mobilul principal al primatului său şi că s-a crezut că gradul de civilizaţie al oamenilor poate fi stabilit prin regula sigură a determinării capacităţii lor de a construi maşini.

Istoria tehnologiei noastre este doar istoria mecanizării şi se preocupă prea puţin de altceva. Se mai vorbeşte despre aportul lumii islamice, se citează cel al tehnologiei chinezeşti – fără a accepta, totuşi, că „marile invenţii care aveau să permită apariţia epocii moderne în Occident" fuseseră importate în principal din spaţiul chinez, aşa cum susţin sinologii –, iar civilizaţiile autohtone din America sau din Africa neagră, care nu aveau maşini, nici măcar nu sunt menţionate în acest context ori, în cel mai bun caz, sunt alungate în „preistorie".

În tipul acesta de viziune nu este loc, de exemplu, pentru artefacte modeste, dar de mare însemnătate, cum ar fi roaba, care permite unui singur om să transporte cu uşurinţă greutăţi mari şi care este o invenţie chinezească, cunoscută în Europa abia începând cu Evul Mediu târziu. Însă trăsătura cea mai scandaloasă a acestor puncte de vedere este legată de relaţia omului cu mediul înconjurător. Faptul că civilizaţia maşinii implică un enorm consum de energie şi de materii prime ne-a făcut să transformăm goana după resurse – botezată „stăpânire asupra naturii" – într-un criteriu de progres.

Se înţelege astfel incapacitatea noastră de a percepe formele de tehnologie legate de folosirea mediului înconjurător. Când se vorbeşte despre schimburile dintre America şi Europa, spre exemplu, se consideră de la sine înţeles că porumbul şi cartoful sunt „produse naturale" pe care „le-au găsit" primii colonişti. Se trece uşor peste faptul că ele au fost îmbunătăţite de băştinaşii americani ca urmare a unei ample acţiuni culturale, în cadrul unei strategii complexe de utilizare a mediului, care i-a condus la o exploatare combinată a nivelurilor mai joase ale Anzilor sau la sistemul agricol al mayaşilor, ce utilizau canale pentru creşterea peştilor care, pe lângă consumul direct, ajutau cu dejecţiile lor la fertilizarea ogoarelor cultivate (sistem care, după cum s-a spus, necesita şi o „tehnologie socială",

exprimată prin inventarea unor „simboluri politice care au transformat şi au coordonat instituţiile tradiţionale, precum familia extinsă, aşezările, şamanul şi preotul în materie de viaţă civilizată").

Plecând de la criterii partizane, am elaborat viziuni istorice false, cum este aceea care îi prezintă pe europeni scoţând din letargia lor ţările din sudul şi sud-estul Asiei şi încorporându-le „modernităţii" (concept pe care nu l-am dezvoltat, întrucât nu este altceva decât legitimarea a tot ceea ce considerăm corect pentru simplul motiv că se află pe ultima treaptă a unei scări temporale evolutive). Privind lucrurile în lumina dinamicii proprii a acestor ţări, ele ne apar cu totul diferite. Începând cu faptul că, atunci când Vasco da Gama a ajuns la Calcutta, el a întâlnit în oraş un tunisian care vorbea spaniola, ceea ce, ca semnificaţie, este mai mult decât o simplă anecdotă.

Realitatea este că acele meleaguri erau deja integrate într-o piaţă „mondială", care se întindea din nordul Africii până la arhipelagul indian şi de la oraşele de unde porneau caravanele din Asia Centrală până în estul Africii şi care avea drept „motoare" principale economia chinezească şi cultura islamică. La sfârşitul secolului al XV-lea, când portughezii au ajuns în această parte a lumii, sute de comercianţi din Arabia, Persia, India, Indonezia şi China soseau în portul Melaka, probabil cel mai mare centru comercial al planetei la vremea aceea, pe străzile căruia se vorbeau optzeci şi patru de limbi diferite. Pe o piaţă asiatică activă şi în expansiune, europenii au fost la început simpli transportatori care se integrau în traficul local, dat fiind faptul că mărfurile lor grosolane îi interesau prea puţin pe asiatici. „S-au amestecat, s-au certat şi s-au bătut cu ceilalţi comercianţi cu care se aflau în concurenţă şi printre care trăiau" şi au sfârşit prin a se impune, graţie mai ales superiorităţii lor militare, care le-a permis să distrugă „comerţul musulman şi pe cel indian preexistente".

Ceea ce s-a întâmplat atunci a fost un lucru mult mai complex decât se afirmă de obicei. Prezenţa ameninţătoare a europenilor, combinată cu o criză locală şi scăderea disponibilului de argint cu ajutorul căruia se finanţa comerţul internaţional, a determinat o mare parte dintre aceste popoare să se retragă în sine, abandonând culturile destinate exportului. Ele îşi încheiau astfel participarea activă la această „primă eră a comerţului". Acolo unde a fost posibil, europenii s-au opus cu forţa acestei întoarceri către sine, impunându-şi dominaţia (aşa cum au făcut olandezii în Indonezia şi, mai

târziu, englezii în India şi francezii în Cochinchina[5]) sau punând condiţii pentru desfăşurarea normală a comerţului, aşa cum au făcut britanicii în China pe la mijlocul secolului al XIX-lea, când au forţat introducerea opiumului ca marfă cu care îşi puteau compensa cumpărăturile (înainte de scandalul înalţilor funcţionari chinezi, care nu ştiau că opiumul se consuma şi în Marea Britanie, unde mamele care munceau în fabrici îl foloseau sub formă de preparate farmaceutice pentru copii, pentru ca aceştia să doarmă pe durata lungilor lor ore de muncă).

Acolo unde europenii nu au reuşit să se impună, cum a fost cazul Japoniei, această retragere a pregătit condiţiile pentru o etapă de creştere economică interioară, ce avea să permită reintegrarea pe piaţa mondială într-o nouă „eră a comerţului", în care ne aflăm şi astăzi. Doar că, de data aceasta, o vor face în mod autonom, fără a se subordona unor interese străine, proces care a început în Japonia la sfârşitul secolului al XIX-lea, a continuat după cel de-al doilea război mondial în noile ţări industrializate ale Asiei, iar astăzi pare să fi ajuns şi în China. Priviţi acum, la finele secolului XX, după prăbuşirea imperiilor coloniale şi la apusul vechilor ţări industriale, aceşti două sute de ani de regres seamănă mai puţin cu o victorie a Europei asupra Orientului, aşa cum ni-i prezintă cărţile noastre de istorie, cât mai curând cu o retragere provizorie a Orientului pentru a se adapta noilor condiţii ale economiei mondiale în propriul stil.

Parte dintre greşelile de interpretare pe care le comitem în domeniul acesta provin din imaginile false asupra celorlalţi, pe care, surprinzător, am reuşit să le impunem chiar şi în ochii lor. Pentru a construi conceptul de european în lumina diversităţii oamenilor şi a culturilor, i-am „inventat" pe asiatici, pe africani şi pe americani, atribuindu-le o identitate colectivă pe care nu au avut-o niciodată. În preambulul unei declaraţii UNESCO se precizează că rasa este ceva ce se impune simţurilor atunci când sunt văzuţi împreună „un african, un european, un asiatic şi un indian american" (animale la fel de ireale ca şi unicornul sau sirena).

Acestor portrete „unificate" la scară continentală le corespund interpretări istorice la fel de stereotipice, cum ar fi aceea că Africa neagră nu a depăşit stadiul tribal, uitându-se importanţa pe care o au

5. Regiune istorică şi fostă colonie franceză din sudul Indochinei (n.tr.).

în istoria sa oraşele – pe la anul 1600, în Africa se găseau circa treizeci de oraşe cu o populaţie de peste 20.000 de locuitori – sau faptul că pe acest continent au existat state importante precum Regatul Aksum sau Mali.

Cea mai subtilă dintre toate aceste invenţii a fost cea a Asiei, care, de la un simplu concept geografic, s-a transformat într-o entitate istorică şi culturală numită „Orient", ce ne permitea să rezolvăm problema situării în schema noastră liniară a unor societăţi cu o cultură avansată, pe care nu le puteam atribui preistoriei, din Africa, Asia şi Oceania.

Conceptul de „Orient" a fost făurit în perioada în care europenii erau convinşi că societăţile asiatice erau inferioare şi a fost completat la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea. În vremea aceea au fost „orientalizaţi" turcii, care până atunci terorizaseră Europa graţie formidabilei lor maşinării administrative şi militare (Lepanto[6] n-a fost decât un accident; în 1622, Anthony Sherley afirma că „cele mai mari două puteri care se află astăzi pe lume sunt a acestei monarhii – cea spaniolă – şi a turcului").

La fel s-a procedat şi în cazul Africii, care era în mod tradiţional asociată cu piraţii „berberi" şi cu teama nemărturisită faţă de capacitatea de atracţie a Islamului (numărul mare de „renegaţi" creştini contrasta puternic cu cel foarte mic de musulmani „convertiţi" la creştinism). Burbonii francezi au declarat război Algerului pretextând că trebuie să spele onoarea consulului francez care primise trei lovituri de evantai peste obraz de la bei (istoricii discută încă dacă acestea au fost aplicate cu coada evantaiului sau cu penele; este însă cert că domnul consul le câştigase prin impertinenţa sa). Se spune de obicei că au făcut-o pentru a se făli cu prestigiul militar al unei cuceriri; se trece sub tăcere însă că printre scopurile lor figura şi acela de a jefui cuferele tezaurului algerian, aşa cum s-au grăbit să o facă.

China a fost şi ea atribuită Orientului la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Până atunci existase un mare respect pentru cultura chineză, căci, deşi se considera că chinezii nu se pot compara cu europenii în domeniul ştiinţelor speculative, se credea că le sunt

6. Bătălia de la Lepanto. Într-o mare bătălie navală, flota veneţiano-spaniolă, condusă de Don Juan de Austria şi sprijinită de papalitate, a învins flota otomană, la 7 octombrie 1571 (n.tr.).

superiori în alte sfere: „Nici nu pot spune cât sunt de remarcabili în studiul politicii şi cât de minunat îşi organizează imperiul, cum îl menţin în afara ameninţărilor răscoalelor şi câtă atenţie acordă administrării ţării lor". Fiziocraţii continuau să considere chiar şi în ajunul Revoluţiei franceze că „despotismul chinezesc" este un model de urmat.

În perioada aceea însă lucrurile încep să se schimbe. Pentru început, chinezilor şi japonezilor li se atribuie o altă culoare a pielii, ceea ce era o formă simplă şi eficientă de a-i „orientaliza". Până la finele veacului al XVIII-lea, călătorii şi naturaliştii îi consideraseră albi. Abia spre sfârşitul secolului al XVIII-lea, în acelaşi timp în care se contura imaginea dispreţuitoare a unei Chine decadente, au început să fie calificaţi drept „galbeni", în cadrul presupusei împărţiri a umanităţii în cinci rase de culori diferite.

Această schimbare de atitudine se reflectă în *Enciclopedie*. Diderot admite faptul că chinezii au o cultură admirabilă, dar adaugă: „În general, spiritul Orientului este mai liniştit, mai leneş, mai aplecat înspre necesităţile esenţiale şi limitat la ceea ce i se pare stabil, mai puţin avid de noutăţi decât spiritul Occidentului".

Ideea cu „spiritul Orientului" avea să facă ravagii. Ea a servit în parte la răspândirea unei viziuni false asupra acestor culturi: „chinezăriile" nu aveau nimic de-a face cu marea artă chineză, care a început să fie cunoscută în Europa abia în momentul expunerii la expoziţia de la Londra din 1862 a unor opere furate de militarii care asaltaseră şi distruseseră palatul din Beijing („din discreţie, proprietatea asupra acestora a fost atribuită soţiilor"). În acelaşi mod, imaginea Japoniei „exotice" răspândită de un anumit tip de literatură europeană nu putea oferi nici măcar o idee corectă vagă despre lumea proteică şi viguroasă a lui Hokusai, hrănită din cultura populară (şi pe care pictorii francezi au descoperit-o datorită gravurilor care veneau împreună cu pachetele de mărfuri şi care se vindeau la preţuri foarte mici în magazinele de ceai).

Caricatura orientalului a sfârşit prin a-i orbi pe creatorii săi şi i-a împiedicat să mai înţeleagă realitatea pe care o camufla. Aceştia nu şi-au dat seama, de exemplu, că dacă industrializarea japoneză (care a dezminţit credinţa că „popoarele primitive" nu pot accede la „progres" decât sub tutela colonizatorilor) adopta tehnologia europeană, aceasta nu prelua în mod obligatoriu şi modelul presupus universal al celei britanice, realizându-se fără creştere urbană şi cu

o inteligentă adaptare a tehnologiei importate la condiţiile locale. Atunci când procesul industrializării s-a manifestat în toată amploarea sa, după cel de-al doilea război mondial, dificultatea de a-l încadra în vreuna dintre schemele cunoscute a alimentat tot soiul de speculaţii cu privire la „spiritul japonez", fără ca, aşa cum era de aşteptat, să se spună ceva pertinent.

Fascinaţia faţă de Orientul islamic care a invadat Europa romantismului era o consecinţă a aceleiaşi lipse de înţelegere. Un număr impresionant de europeni celebri au început atunci să străbată Turcia, Ţara Sfântă, Egiptul, Palmira, Caucazul (Orientul ruşilor)... Şi nu era vorba de exploratori sau savanţi, ci de scriitori – Chateaubriand, Flaubert, Puşkin – sau pictori însetaţi de exotism care au contribuit la crearea unei noi imagini a acestor meleaguri – haremurile lui Lewis, monumentele lui David Roberts, dar şi ale lui Delacroix –, un mare număr de adepţi ai lui Saint-Simon[7] („fiecăruia Orientul său, după nevoile sale") şi multe femei: lady Hester Stanhope, Isabel Burton, Florence Nightingale, Jane Digby, Aimé Dubucq de Rivery, Isabelle Eberhardt...

Orientul pe care îl căutau ei era o invenţie europeană: un refugiu împotriva meschinei urâţenii a Occidentului industrializat pe care îl creaseră ei înşişi în visele lor, împodobindu-l cu tot ceea ce le lipsea în mediul propriu. Abia ajunsă la Alexandria, în 1849, Florence Nightingale vorbeşte deja despre „o nouă lume de poezie veche, imagini din Biblie, lumină, viaţă şi frumuseţe". De fapt, lumea aceasta o purta în sine şi nu avea nevoie decât de un scenariu în care să-i dea formă. Ceea ce exista şi se întâmpla cu adevărat în aceste ţări era prea puţin important. Orientul era o posibilitate de evadare – Goethe voia să fugă în „Orientul pur" pentru „a mă amesteca cu păstorii, a mă răcori în oaze, călătorind cu caravanele, cu negustorii de mătăsuri, de cafea şi de mosc" –, un vis sau o mască.

Lucrul cel mai rău care s-a întâmplat însă a fost că popoarele neeuropene au sfârşit prin a accepta, cu falsele identităţi atribuite, ficţiunea pentru care fuseseră create: viziunea liniară asupra istoriei.

---

7. Claude Henri de Rouvroy, conte de Saint-Simon (1760-1825) – filosof şi economist francez. Participant la războiul de independenţă american, la începutul Revoluţiei franceze renunţă la titlul său nobiliar. Adept al unei religii a ştiinţei, a imaginat un socialism planificat şi tehnocratic (n.tr.).

Au renunţat astfel la propriul trecut, înlocuindu-l cu o revizuire critică a ceea ce le atribuiseră europenii, fără a-şi da seama că aceasta îi împiedica să ajungă la adevărata natură a problemelor lor. Nu era de-ajuns să se transforme vechea epopee a progresului în ruşinoasa istorie a exploatării. Cu aceasta se schimba caracterizarea personajelor, însă scenariul şi substanţa argumentului rămâneau aceleaşi.

Explicaţia creşterii economice europene nu se poate reduce la spolierea colonială. Construirea unei pieţe mondiale a fost în mod sigur stimulul care a alimentat propăşirea modernă a Europei, însă, o dată pus în mişcare procesul, acesta a început să depindă de o dinamică mult mai complexă, după cum o dovedeşte faptul că schimburile internaţionale au tins, de la finele veacului al XIX-lea şi până în zilele noastre, să fie tot mai mult schimburi între ţările dezvoltate.

Nu trebuie exagerate nici câştigurile colonialismului. Ideea că imperialismul a generat beneficii enorme – o idee pe care probabil că o împărtăşesc acei europeni care au făcut mari sacrificii pentru a cuceri şi păstra imperii coloniale – s-a dovedit a fi o iluzie nefondată, bazată pe o estimare greşită a bogăţiilor coloniilor tropicale. O demonstrează balanţele finale ale celor două mari imperii, englez şi francez, care indică solduri asemănătoare: câştigurile globale au fost inferioare costurilor. Faptul că unele sectoare concrete ale societăţilor metropolitane au obţinut câştiguri imense cu cheltuieli suportate de ansamblul naţiunii demonstrează, foarte simplu, că frontiera exploatării nu trecea atât între metropolă şi colonie, cât între un grup limitat de beneficiari din metropolă – şi din colonie, ar fi bine să nu uităm – şi larga masă a populaţiei din ambele părţi.

Nu vreau să spun prin aceasta că trebuie să acceptăm imaginea apologetică a colonizării – „povara omului alb", acordată cu generozitate bunăstării „omului de culoare", din partea căruia va primi doar nerecunoştinţă –, ci că este periculos să păstrăm o imagine elementară şi simplistă a unui fapt atât de complex, care a condus la ideea că toate relele din lumea subdezvoltată se vor sfârşi o dată cu obţinerea independenţei.

A reduce istoria Africii, de exemplu, la povestea despre „cum Europa a subdezvoltat Africa", în care totul se explică prin jaf şi sclavie, ne îndepărtează de realitate. Comercianţii europeni implicaţi în comerţul cu sclavi erau bine primiţi de guvernele locale, care le

vindeau sclavii. Sclavia avea rădăcini puternice în Africa atlantică, unde reprezenta forma cea mai obişnuită de proprietate privată productivă (ocupând locul pe care în Europa îl avea proprietatea asupra pământului). Dacă respectivul tip de comerţ a ajuns la proporţii uriaşe, aceasta se datorează în primul rând faptului că furnizorii africani au răspuns prompt cererii crescânde a pieţei atlantice. Şi unii, şi alţii sunt vinovaţi de complicitate, chiar dacă europenii au fost mai cinici, folosind argumentul sclaviei pentru a-i califica pe africani drept barbari, justificându-şi astfel cuceririle ca fiind opere civilizatoare. O dată rezolvat aspectul moral al chestiunii, important este să înţelegem felul în care comerţul cu sclavi a ajutat la transformarea societăţilor africane şi a deschis drumul unor forme de agricultură comercială ce s-au dovedit chiar mai distructive decât traficul de sclavi.

A interpreta istoria popoarelor din afara Europei în lumina concepţiilor noastre despre ele înseamnă a le nega propria istorie şi a face astfel şi mai dificilă soluţionarea problemelor lor. Antropologii au făcut din boşimanii din Kalahari un popor de vânători-culegători, un exemplu de societate primitivă, situată pe treapta cea mai de jos a evoluţiei istorice, ceea ce îi transforma într-un pasionant obiect de studiu, dar îi condamna la o foarte reală izolare în raport cu popoarele africane vecine, astfel încât un oficial britanic a ajuns să spună în 1936: „Nu pot să-mi imaginez vreun scop util pentru care să cheltuim bani şi energie pentru a prezerva o rasă decadentă, în agonie, perfect inutilă din toate punctele de vedere, numai ca să permitem câtorva savanţi să ducă la bun sfârşit studii antropologice şi să facă bani scriind cărţi care nu duc la nimic". Refuzându-li-se o istorie pe care o aveau în realitate – boşimanii nu trăiseră la marginea evoluţiei popoarelor din jur, aşa cum se presupunea, iar situaţia în care se găseau în momentul colonizării era consecinţa unor evenimente recente –, ei erau plasaţi la marginea oricărei posibilităţi de progres, ca specimene bune de păstrat într-o rezervaţie sau într-o grădină zoologică, permiţându-li-se să-şi menţină formele de viaţă „tradiţionale", fără a realiza că „tradiţia" aceasta era în bună măsură o invenţie a antropologilor europeni.

Ceva asemănător s-a întâmplat şi în Australia, cu construirea de către antropologi a conceptului de „aborigen", care defineşte o contrapunere elementară a ideii de aborigeni cu aceea de europeni şi care a sfârşit prin a fi împărtăşită atât de cei care legitimau

colonizarea, cât şi de cei care o condamnau, incluzându-i în bună parte chiar pe indigenii care au fost astfel învăţaţi să-şi asume o falsă solidaritate cu „fraţii lor".

Impunându-le versiunea „primitivă", îngreunăm perceperea din partea „noneuropenilor" a realităţii societăţii şi culturii lor şi îi condamnăm la colonizare culturală. Modul în care s-a desfăşurat contestarea în „cel de-al cincilea centenar" al „descoperirii" Americii este ilustrativ. A pretinde că la 1492 existau „americani" şi a ascunde complicităţile pe care cuceritorii le-au întâlnit chiar în sânul societăţilor indigene (colaborarea între anumite popoare şi altele sau între anumite grupuri sociale din cadrul aceluiaşi popor) serveşte doar la a ascunde realitatea şi la a-i apropia pe indigeni de o viziune presupus critică, ce nu duce decât la proteste retorice sau la mărturii. Ei sunt invitaţi, în fond, să accepte civilizaţia europeană şi să corecteze viciile acesteia prin virtuţile unei vechi societăţi indigene idealizate, în loc să fie ajutaţi să repudieze imaginea globală asupra trecutului care le-a fost impusă, să analizeze prezentul şi să-şi proiecteze viitorul pornind de la situaţia problematică în care trăiesc. Ceea ce nu este acelaşi lucru cu a visa la un trecut mitic, în care să se refugieze de neputinţa actuală: cum este cazul ţăranilor peruani, care imaginează un Imperiu Incaş benefic şi providenţial, care nu corespunde realităţii, care i-a ajutat probabil să-şi păstreze identitatea, dar le-a făcut în acelaşi timp mai dificilă formularea unei politici cu ajutorul căreia să-şi înfrunte în mod realist problemele, începând cu aceea a proprietăţii asupra pământului la ora actuală.

Să aruncăm o ultimă privire înspre „triumful Europei", pe care l-am folosit pentru a reorganiza şi falsifica istoria universală. Când Volney îşi scria meditaţiile asupra ruinelor de la Palmira, el pornea de la ideea îndeobşte acceptată că Asia rămăsese în urmă pe drumul progresului – „splendoarea eclipsată a Asiei din Europa modernă" –, dar nu se grăbea să deducă de aici obişnuita concluzie referitoare la superioritatea naturală a europenilor, ci mergea cu un pas mai departe:

> „Reflectând asupra faptului că sârguinţa popoarelor la care priveam nu fusese cu nimic mai prejos decât a noastră, mă întrebam în sinea mea: Cine ştie de nu va fi, într-o zi, la fel de mare şi pustietatea patriei noastre? Cine ştie dacă la gurile Senei, ale Tamisei sau ale Zuiderzeei... nu se va aşeza vreodată, cum am făcut eu astăzi, călătorul alături de ruinele tăcute şi nu va plânge singur pe cenuşa popoarelor şi amintirilor măreţiei lor apuse?".

Căci ce semnifică, la urma urmei, această culminare a istoriei în care am convertit epoca modernă de „europenizare a lumii"? Pentru sinologul Jean Gernet, acest apogeu se explică prin faptul că întemeierea Imperiului Mongol a favorizat aducerea în Europa a ultimelor tehnologii ale unei Chine mult mai avansate.

> „Ceea ce, în contextul unei istorii universale care se reduce de fapt la cea a Occidentului, considerăm de obicei a fi începutul epocii moderne nu este altceva decât repercusiunea civilizaţiilor urbane şi mercantile care se întindeau, înainte de invazia mongolă, de la Mediterana la Marea Chinei. Occidentul a cules o parte a acestei moşteniri şi a primit, de asemenea, fermenţii care aveau să-i permită dezvoltarea ulterioară."

Cinci sute de ani de avânt „împrumutat" – şi care, în ceea ce priveşte industrializarea, nu depăşesc trei sute –, ce par a fi pe punctul de a fi înlocuiţi cu o revenire a iniţiativei în aceleaşi focare asiatice care au şi generat-o, nu înseamnă mare lucru. Sau cel puţin nu semnifică nimic ce ar putea justifica discursul despre apogeul sau chiar sfârşitul istoriei. S-ar putea spune că vom asista la o simplă deplasare geografică a centrului lumii, aşa cum s-au mai produs în fazele anterioare ale istoriei, conform viziunii comune a unui drum al civilizaţiei în sensul propriu: de la Mediterana la Atlantic, mai întâi, şi acum de la Atlantic la Pacific.

Lucrurile sunt însă mult mai complexe. A menţine o asemenea interpretare ne-ar condamna la a păstra toate viciile şi limitările viziunilor liniare asupra istoriei şi progresului. Consecinţele şi perspectivele a cinci veacuri de „miracol european" trebuie privite altfel. Şi, pentru început, o parte dintre cheile înţelegerii sale trebuie căutate în interiorul societăţii europene înseşi.

Capitolul 9

Oglinda vulgului

Unul dintre mecanismele fundamentale ale restructurării Europei după criza socială a secolelor al XV-lea şi al XVI-lea a fost construirea „statului modern", căruia stările privilegiate i-au transferat o parte dintre funcţiile lor politice şi militare, în schimbul asigurării păstrării privilegiilor lor sociale şi economice. Aşa cum a spus Locke: „Scopul principal şi ultim pe care îl caută oamenii atunci când se reunesc în state sau comunităţi, supunându-se unui guvernământ, este acela de a-şi proteja bunurile". Însă ideea des întâlnită că statul modern a apărut dintr-o dată, „cu toate anexele sale", susţinută poate de caracterizarea ca „absolutist", este greşită.

Statul modern s-a născut cu o capacitate destul de redusă de a îngloba şi controla ansamblul cetăţenilor. Între suveran şi supuşi se interpunea un plan intermediar, cuprinzând un strat superior ce integra o oligarhie de magnaţi apropiaţi puterii centrale şi un altul, aliat sau subordonat primului, alcătuit din ansamblul proprietarilor înstăriţi, nobili sau nu, care controlau puterea locală (astfel, Coroana Castiliei a putut fi descrisă drept o „federaţie de municipii").

Oricât s-ar vorbi despre centralizare, viaţa locală, inclusiv perceperea birurilor, a scăpat controlului puterii centrale până foarte târziu, aşa cum o demonstrează supravieţuirea formelor de protecţie, ciocoism şi clientelism până destul de târziu în secolul al XIX-lea. În Franţa secolului al XVII-lea, spre exemplu, monarhia „absolutistă" era incapabilă să repare podul peste Ron la Lyon, singurul peste care puteau trece trupe şi provizii către Italia, pentru că fondurile atribuite de trezoreria locală pentru lucrări nu erau plătite, dat fiind faptul că se acorda întâietate cererilor particularilor.

O altă eroare dintre cele făcute în majoritatea teoretizărilor referitoare la „statul modern" este presupunerea că acesta se baza pe

coerciţie. Nici un stat nu dispune de suficientă putere pentru a se menţine pe termen lung fără consimţământ. Esenţialul, aşa cum susţineau în veacul al XVII-lea britanicii, era să ai grijă de „opinia" publică: „Puterea este întotdeauna de partea celor guvernaţi şi guvernanţii nu au în sprijinul lor decât opinia acestora. De aceea, numai pe opinie se poate sprijini un guvern; şi această maximă este valabilă pentru guvernele cele mai despotice sau militare, în aceeaşi măsură ca şi pentru guvernele cele mai libere şi mai populare".

Pentru a păstra de partea lor opinia publică, era nevoie ca păturile de jos să fie făcute să creadă nu doar că ordinea socială corespunde voinţei lui Dumnezeu, ci şi că este raţională şi dreaptă. Că există reguli menite să asigure bunăstarea supuşilor şi care, atunci când devin vulnerabile, înseamnă că cineva le-a încălcat; în nici un caz că sistemul ar fi rău. „Nu ne interesează să ştim dacă poporul are vreun drept să ne răstoarne – va scrie Goethe: trebuie doar să avem grijă să nu fie tentat să o facă." Existau legi pentru a reprima abuzurile, iar guvernele încercau să le aplice, numai că le lipseau mijloacele (şi, adeseori, voinţa) pentru a impune aplicarea lor.

Pentru a explica intervenţiile interesului privat în sfera publică se recurge de obicei la argumentul că statul era încă „fragil" şi imatur. Aceasta este o înşelătorie bazată pe comparaţia cu modelul teoretic al unui stat ce monopolizează puterea şi al contractului social, care n-a existat nici în epoca absolutismului şi nici în vreo altă epocă. Experienţa italiană recentă ne arată în ce măsură continuă statul să fie „fragil"; ceea ce se denunţă drept „corupţie" numai atunci când excesul său devine ameninţător pentru supravieţuirea sistemului se consideră, în doze „rezonabile", că face parte din joc, deşi nu figurează nicăieri între reguli.

Printre funcţiile asumate de stat figura la loc de cinste apărarea cetăţenilor, ceea ce justifica, în societatea instituţională, privilegiile „cavalerilor". O condiţie necesară pentru o bună apărare era ca aceasta să dispună de bani: „nerv al războiului", cum spune o veche zicală, care îşi are originile în vremea lui Cicero. Importanţa pe care o avea războiul pentru monarhiile absolutiste (în secolul al XVIII-lea, cheltuielile militare directe şi indirecte reprezentau uneori peste 75% din total) explică de ce împărăteasa Maria Tereza a spus că Finanţele sunt „unicul motiv de existenţă a statului".

Războiul costa tot mai mult, pentru că necesita din ce în ce mai mulţi oameni – în cele mai mari bătălii din secolul al XVI-lea, de obicei nu participau mai mult de 30.000 de combatanţi, considerând

ambele tabere ; la începutul veacului al XVIII-lea însă, se întâmpla să fie peste 150.000 de oameni pe câmpul de luptă – şi era tot mai prezent în viaţa statelor europene (conflictele erau din ce în ce mai frecvente şi mai generalizate). Acest fapt a obligat la crearea de armate permanente salariate (cuvântul „soldat" derivă din „soldă") şi de flote de război care implicau costuri foarte ridicate, mai cu seamă în momentele de conflict.

Aceste costuri în creştere au creat mari probleme guvernelor, care puteau percepe impozite directe mai mari doar dacă îi obligau să le plătească şi pe privilegiaţi sau dacă deviau înspre trezoreria statului resurse care până atunci fuseseră în mâinile acestora. Însă cum oricare dintre aceste mijloace ar fi pus în pericol alianţa pe care se baza Vechiul Regim, statele au început să depindă tot mai mult de impozitele indirecte, în special de cele generate de comerţul exterior, ceea ce a legat soarta guvernanţilor de interesele grupurilor marilor comercianţi, care au primit în schimb sprijinul politic şi militar de care aveau nevoie pentru a cuceri piaţa mondială.

Aşa s-a întâmplat în Olanda, unde s-a creat primul sistem de datorie publică, plasată pe piaţa publică cu dobândă foarte mică, graţie încrederii deţinătorilor finanţelor de stat, supuse controlului public (în timp ce monarhiile absolute, care îşi pierduseră prestigiul din cauza suspendării de plăţi, trebuiau să obţină credite cu dobânzile curente, recurgând pentru aceasta la finanţatori sau la intermediari). Acelaşi model l-a urmat mai apoi Anglia, unde „Revoluţia glorioasă de la 1688" a sfârşit prin a consolida alianţa dintre proprietarii de pământuri şi negustorii care făceau comerţ dincolo de mări. Sistemul de negocieri din parlament a creat o „cultură naţională împărtăşită de un amplu segment al claselor avute", ai cărei membri „au învăţat să-şi privească interesele private în termeni de obiective publice sau naţionale".

Britanicii au creat primul mare stat-naţiune din Europa, care şi-a demonstrat eficienţa prin rapiditatea cu care a asimilat Scoţia (adoptarea limbii engleze şi abandonarea dialectului gaelic, integrarea nobilimii), semn al unei noi identităţi colective pe care James Thomson (scoţian, ca şi Walter Scott sau pictorul regal Davis Wilkie, care au elaborat miturile naţionale specifice romantismului) o va cânta în 1740 în *Rule Britannia* :

> „Alte naţii, nu atât de ferice, cad câteodată în mâinile tiranilor, pe când tu înfloreşti, mare şi liberă, spre spaima şi invidia celorlalte. Domneşte, Britannia, domneşte peste valuri ; britanicii nu vor fi niciodată sclavi".

Probabil că, la finele veacului al XVIII-lea, procesul de naţionalizare avansase în Marea Britanie mai mult decât în orice altă ţară a Europei, însă „omogenizarea" era încă departe de a fi completă. Societatea britanică de la începutul secolului al XIX-lea, suportând durele consecinţe ale industrializării, ameninţa să se frângă. Au fost anii în care Shelley „credea că este inevitabilă ciocnirea între cele două clase ale societăţii", iar Byron scria un *Cântec pentru luddiţi*: „Să murim în luptă sau să trăim liberi, să moară toţi regii afară de regele Ludd[1]". În 1845, Disraeli încă avea motive să afirme că în Marea Britanie sunt

> „două naţiuni, între care un există nici legături, nici simpatie; care îşi ignoră una celeilalte în aşa măsură obiceiurile, gândurile şi simţămintele, de parcă ar trăi în zone sau pe planete diferite; formate de o educaţie diferită, hrănite cu alimente diferite, conduse de obiceiuri diferite şi care nu se supun aceloraşi legi...: bogaţii şi săracii".

Nu trebuie confundate aici „naţiune" şi „stat-naţiune". Sentimentul naţional – conştiinţa de grup care se bazează pe o cultură împărtăşită – a existat oricând şi oriunde şi a acţionat ca o forţă eliberatoare în cadrul comunităţilor ce luptau pentru a se emancipa de dependenţă sau colonialism. Statul-naţiune, în schimb, aşa cum s-a consolidat el în secolul al XIX-lea, nu este altceva decât statul absolutist renovat.

Monarhiile franceză şi spaniolă din veacul al XVII-lea se gândiseră deja să se sprijine pe un sentiment naţional, însă nu au obţinut rezultate satisfăcătoare (în Spania, proiectul unei „Uniuni a armelor" al lui Olivares era garnisit cu o retorică naţionalistă, care însă n-a convins pe nimeni şi n-a reuşit să evite războaiele de separare a Portugaliei şi Cataloniei). Revoluţia franceză a fost cea care, obligată să ofere un factor de coeziune unui agregat de „naţiuni" moştenite de la absolutism („un imperiu colonial ce s-a format de-a lungul veacurilor"), a elaborat modelul unei comunităţi în cadrul căreia toţi erau în egală măsură „fii ai patriei".

---

1. Ned Ludd a iniţiat revolta spontană de protest a muncitorilor britanici de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea, îndemnând la distrugerea maşinilor de producţie, privite drept cauze ale şomajului, ale scăderii calităţii produselor şi ale ruinării micilor meseriaşi (n.tr.).

O dată erodată „coeziunea ideologică" a fostelor monarhii de drept divin, s-a încercat înlocuirea ei cu o alta, cu caracter laic, care se exprima ca o „religie civilă" – cultul patriei şi al unor simboluri inventate, cum sunt drapelele –, dar ale cărei forţe unificatoare principale erau piaţa „naţională" (extinderea la scara statului a relaţiilor economice sat-oraş, ceea ce crea o interdependenţă între oamenii supuşi aceloraşi legi şi aceleiaşi politici economice) şi învăţământul public.

Şcoala inculca noua mitologie a naţiunii: o viziune apologetică asupra propriei istorii (nu istoria reală a cuceritorilor şi a cuceriţilor, ci o alta, în care „patria" apare ca o mamă a tuturor), impunerea limbii poporului dominant, difuzarea tradiţiilor şi miturilor pregătite *ex profeso* (cu fabricarea unui „folclor" ce selecta şi adapta elemente ale culturii populare, făcându-le „naţionale"), hărţi care construiau o imagine nouă a teritoriului naţional (şi care necesitau impunerea unor frontiere precise, ce i-au separat pe locuitorii unor ţinuturi învecinate, obişnuiţi până atunci să convieţuiască) etc. Şcoala servea de asemenea la a promova normele şi valorile unei morale şi ale unei culturi patriciene, începând cu impunerea unei limbi normative: o limbă livrescă, ce avea nu doar pretenţia de a lupta împotriva dialectelor, ci şi pe aceea de a elimina spontaneitatea „subversivă" a limbii „vulgare" (ceea ce va ajuta la crearea, prin intermediul exprimării, a unor scheme de gândire, proscriindu-le pe cele ale vulgului).

În schimb, votul a avut prea puţine efecte de unificare, ţinând seama că în majoritatea ţărilor, drept de vot aveau doar 4-5% dintre „cetăţenii" cu proprietăţi suficient de mari încât să se presupună că sunt interesaţi de păstrarea ordinii sociale (aşa-numitul „sufragiu universal" s-a aplicat doar în momentul în care a existat siguranţa că este controlat, aşa încât „naţiunea celor săraci" să nu-şi poată utiliza voturile pentru a disloca de la putere „naţiunea celor bogaţi").

Justiţia şi închisoarea au îndeplinit şi ele funcţii educative, întărind respectul pentru noile reguli cu privire la proprietate – care au transformat milioane de ţărani europeni în hoţi de lemne de foc din pădurile pe care le considerau ale lor –, disciplină în muncă şi supunere. Nu este însă atât de sigur că procesul „civilizării" a redus, aşa cum se pretinde, violenţa, dacă ne gândim că la ora actuală rata violenţei criminale la o mie de locuitori este sensibil mai ridicată în

ţările „civilizate" (în 1977, era de 18,8‰ în Statele Unite, 4-5 ‰ în Anglia şi Germania, şi scădea la doar 2,7‰ în Italia şi 1,4‰ în Spania).

Ce anume determina efortul acesta de a făuri o nouă conştiinţă colectivă în jurul unui program ce cuprindea toate clasele? Străduinţa de a recuceri păturile populare ale populaţiei, apărută în secolul al XVI-lea, condusese la rezultate destul de bune – şi-a atins o parte dintre obiective în domeniul religios şi, mai ales, a reuşit să alinieze sectoarele burgheze la vechile elemente dominante –, însă toate acestea nu au fost de-ajuns pentru a distruge cultura şi dinamica în domeniul comunitar ale claselor populare, care la mijlocul veacului al XVIII-lea continuau să existe şi reuşiseră să reconstruiască forme de grupare autonome plecând de la relaţiile stabilite în jurul muncii, al subzistenţei sau al serbărilor populare.

Şcoală, închisoare şi serviciu militar – toate acestea au făcut mult pentru unificarea culturală, însă autonomia nu a dispărut până când nu au fost distruse formele de muncă şi de viaţă în jurul cărora se articula conştiinţa comunitară. În viziunea istorică legitimatoare a „modernizării", aceste schimbări se explică prin „necesităţile obiective" ale creşterii economice, împiedicate de obiceiurile şi tradiţiile ţăranilor şi muncitorilor. Rezultatul ar fi fost marele salt înainte al revoluţiei agricole şi al revoluţiei industriale. Însă astăzi începem să vedem făţărnicia acestei interpretări, realizând că existau mai multe moduri de a obţine aceleaşi rezultate, dintre care unele ar fi putut asigura o creştere economică asemănătoare fără a distruge legăturile comunitare şi cu o distribuţie mai echitabilă a bogăţiei.

Istoria revoluţiei agricole ni se povesteşte de obicei astfel încât distrugerea formelor comunitare de cultivare a pământului să apară drept o condiţie necesară. Însă azi ştim că exista o logică a economiei ţărăneşti, care ajungea la creştere pe o altă cale decât cea a marilor proprietari, care urmăreau doar creşterea comerţului, nu şi maximizarea producţiei globale şi bunăstarea ţăranilor.

Studiile asupra agriculturii „tradiţionale" demonstrează nu numai că aceasta era susceptibilă de îmbunătăţiri, ci şi că majoritatea marilor progrese în domeniu s-au obţinut în cadrul ei: că dezvoltarea agricolă din Flandra, de la care porneşte totul, este rodul evoluţiei normale a unei agriculturi „tradiţionale"; că asociaţiile agricole sau zootehnice care caracterizează prima revoluţie agricolă în Marea Britanie îşi au originile în câmpurile deschise, şi nu în *enclosures*

(Laxton, ultima comunitate englezească ce şi-a păstrat sistemul de câmp deschis, a adoptat toate măsurile de ameliorare convenabile pentru locuitorii săi); că Franţa, cu o agricultură predominant ţărănească, s-a adaptat perfect noilor tehnici, iar comunităţile ţărăneşti din Rusia secolului al XIX-lea au fost perfect capabile să introducă „ameliorări care necesitau investiţii considerabile de capital, muncă şi inteligenţă"... Suficient ca să ne gândim că ar trebui poate revizuită varianta ce justifică distrugerea vechii lumi comunitare prin necesitatea creşterii producţiei.

Această viziune „productivistă" dispreţuieşte lumea complexă a culturii ţărăneşti. E.P. Thompson ne-a semnalat extraordinara vitalitate şi autonomie a acestei culturi, precum şi modul în care s-a asigurat, până la sfârşitul veacului al XVIII-lea, ca săracii să nu piardă întotdeauna. Un studiu recent asupra lumii ţărăneşti engleze din secolul al XVIII-lea recuperează existenţa ţăranilor independenţi – negată de versiunea oficială, care îi făcea să dispară de pe scenă pe la mijlocul veacului – şi ne permite să înţelegem realitatea unei lumi de cultivatori bazate pe folosirea bunurilor comunale, distrusă de *enclosures*.

Este lumea pe care o evocă cu nostalgie John Clare, marele poet al ţăranului, amintindu-şi de vremurile când „bucata mea de glie mă făcea liber", precum şi de cele când „mârşavele *enclosures*" l-au transformat într-un „sclav al parohiei" şi al asistenţei faţă de săraci; vremuri în care plugarii nu îi imitau pe cavaleri, ci trăiau în casele lor vechi, „la a căror masă de stejar, aşternută simplu, oaspeţii erau bine primiţi şi săracii erau hrăniţi şi la care fiul stăpânului, servitorul şi ţăranul se aşezau în fiecare zi fără deosebire". La începutul secolului al XIX-lea, „toate acestea dispăruseră ca un vis ferice".

Ceva asemănător s-a întâmplat şi în cazul „revoluţiei industriale", subiect supus, de câţiva ani încoace, celor mai drastice revizuiri (începând din momentul în care decadenţa economică britanică a compromis mitul „creşterii autoîntreţinute"). Unele dintre aceste revizuiri – care pornesc de la convingerea că industria „nu este reductibilă la sisteme economice şi structuri simple", ci implică „sisteme de cooperare umană şi relaţii atât în plan economic, cât şi în plan social" – susţin că existau posibilităţi de evoluţie alternative, bazate pe diferite forme de cooperare, şi că fabrica nu a apărut din motive de eficienţă tehnică, ci pentru a-i asigura patronului controlul asupra forţei de muncă şi pentru a-i facilita obţinerea unui excedent

mai mare. Proprietarii de fabrici au reuşit să facă în aşa fel încât dezvoltarea tehnologiei să favorizeze concentrarea industrială şi să le asigure superioritatea faţă de micii producători, ceea ce făcea să pară că fabricile sunt o exigenţă a progresului tehnic. Astăzi, când marea industrie începe să sufere de pe urma rigidităţii sale şi viitorul pare a fi al structurilor mai flexibile, privirile se vor întoarce poate înspre răscrucea de unde dezvoltarea industrială ar fi putut urma alt drum.

La începutul veacului al XIX-lea, mulţi dintre muncitori credeau că producţia industrială poate fi organizată într-un mod mai echitabil din punct de vedere social, fără a se renunţa pentru aceasta la progresele tehnologice : că maşinile pot fi puse în serviciul muncitorului, fără a-l face sclavul lor, şi că munca şi capitalul nu trebuie separate, „ci unite indisolubil în mâinile muncitorilor şi muncitoarelor".

Ei respingeau industrializarea „prin fabrici", nu doar pentru că-i sărăcea, ci şi pentru că îi condamna la o muncă degradantă în „întunecatele uzine ale diavolului". Aşa cum va spune William Blake :

„Ceasul de nisip a fost dispreţuit, căci meşteşugul lui simplu
era precum cel al plugarului, iar roata
ce urca apa până la cisternă a fost sfărmată şi arsă,
căci meşteşugul ei era precum cel al păstorului.
Şi, în locul lor, s-au inventat complicate roţi fără roată,
pentru a-i zăpăci pe tineri cu mersul lor şi a-i înlănţui de muncă
[în Albion],
zi şi noapte, în veci : ca să taie
şi să lustruiască fierul şi bronzul, ore după ore, muncă istovitoare,
fără ca nimeni să le spună la ce foloseşte munca lor :
şi să-şi risipească zilele învăţăturii
în muncă grea pentru o biată bucată de pâine".

Dezbaterea iscată de întrebarea dacă industrializarea a crescut sau nu nivelul de trai al muncitorilor nu a dat – şi probabil că nici nu poate da – răspunsuri satisfăcătoare în termenii în care a fost pusă, căci nu există măsurători obiective ale bunăstării, aceasta trebuind să fie definită nu doar în termeni materiali, ci şi culturali. Există însă ceva care ilustrează foarte elocvent care a fost percepţia muncitorilor înşişi relativ la ceea ce însemna fabrica : refuzul disperat de a se adapta, pe care numai foamea l-a putut înfrânge.

Ţesătorii manuali din Marea Britanie preferau să câştige mai puţin decât să se integreze într-un sistem care le distrugea independenţa şi demnitatea şi sfărâma legătura dintre familie şi muncă.

De-a lungul secolului al XIX-lea, aceste rezistenţe au fost învinse totuşi şi s-au făcut progrese în direcţia unei integrări „naţionale". S-a produs o identificare treptată între nobilime şi burghezie: nobilimea şi-a îmburghezit averile – transformându-şi privilegiile în proprietăţi –, iar burghezia şi-a apropiat cultura şi stilul de viaţă ale aristocraţiei. Nu a avut loc nici o „rezistenţă a Vechiului Regim" şi nici un „triumf al burgheziei", ci pretutindeni s-a impus logica sistemului capitalist, care obliga grupurile dominante să cadă de acord pentru a se apăra de aspiraţiile claselor de jos.

A existat şi un proces de asimilare culturală a păturilor populare. Muncitorii britanici şi-au abandonat aspiraţiile de transformare radicală şi s-au integrat în cultura burgheză. Ţăranii francezi au fost „naţionalizaţi" în cursul secolului al XIX-lea (ceea ce a fost explicat, destul de puţin plauzibil, ca rezultat al faptului că locuitorii oraşelor i-ar fi convins să bea şi ei de la „izvorul progresului"). Germanizarea „maselor" germane a fost rodul unui lung şi meticulos proces educativ, prin intermediul tuturor mijloacelor aflate la dispoziţie: monumentele (pentru care a fost inventat un stil „germanic"), festivalurile publice, societăţile corale sau sportive etc.

Şi totuşi, această omogenizare nu era perfectă, aşa cum s-ar fi dorit. Burghezia nu avea încredere că săracii fuseseră domesticiţi. Accesele de panică ale claselor conducătoare se succedau la fiecare mişcare socială a „plebei", crezându-se pur şi simplu că se vor repeta „ororile" Revoluţiei franceze. În 1819, de exemplu, când o acţiune paşnică a plebei în favoarea reformei electorale a fost înăbuşită în sânge la Manchester, un politician susţinea că, dacă se vor tolera asemenea manifestări, „va fi sfârşitul legii şi al guvernării existente, şi atunci ar trebui lăsată populaţiei acestei ţări libertatea de a organiza o nouă ordine socială, prin intermediul aceloraşi practici sângeroase ca la Revoluţia franceză". În 1820, revolta moderată de la Paris, care n-a prea făcut altceva decât să schimbe dinastia, a grăbit moartea unui Niebuhr[2] terorizat, care vedea venind ziua în care poporul se va ridica şi va pretinde „o revizuire a proprietăţii".

2. Barthold Georg Niebuhr (1776-1831) – istoric german. Profesor la universităţile din Berlin şi Bonn, specialist în istorie veche; a promovat o viziune critică asupra istoriei, respingând tradiţia analitică (n.tr.).

Fiecare eveniment nou trezea încă o dată spaimele: Revoluţia de la 1848 (când „spectrul comunismului" străbătea Europa, fără a reuşi să fie altceva decât un spectru), crearea primei Internaţionale, Comuna şi, deja în secolul XX, noul şi mai ameninţătorul spectru al bolşevismului şi adierea de mişcări sociale care a trecut prin Europa Centrală şi Occidentală după primul război mondial (când, pentru prima şi singura dată, a avut loc o grevă generală în Marea Britanie).

Panica celor de sus a mers întotdeauna mult mai departe decât intenţiile revoluţionare ale celor de jos: când, în 1932, veteranii de război nord-americani s-au îndreptat spre Washington pentru a cere să li se plătească mai repede compensaţiile acordate de Congres, a căror contravaloare nu aveau s-o primească de fapt decât în 1945, armata i-a reprimat cu violenţă, iar generalul MacArthur, care a condus operaţiunea împreună cu comandanţii Eisenhower şi Patton, a declarat că, dacă s-ar fi tolerat continuarea manifestărilor famelicilor veterani, „instituţiile guvernământului nostru s-ar fi văzut serios ameninţate".

Nazismul s-a bucurat de un puternic sprijin popular atunci când şi-a început acţiunile împotriva „duşmanilor din interior", strângându-i de pe străzi pe cerşetori şi pe vagabonzi şi trimiţând, în custodie „preventivă", toate elementele antisociale în lagăre de concentrare. Mai apoi a trecut la aplicarea aceleiaşi tehnici şi în cazul evreilor şi luptătorilor antifascişti, pentru a trece în faza următoare la exterminarea tuturor. Însă atunci când ne declarăm îngroziţi de toate acestea, ca şi cum ar fi ceva ieşit din comun, uităm că naziştii acţionau în virtutea aceleiaşi logici care a servit în alte momente la „apărarea" cetăţeanului european de „ceilalţi" – eretici, vrăjitoare, ţărani răsculaţi sau revoluţionari – şi pe care mulţi ar fi aplicat-o cu plăcere şi plebei. Este la fel de dăunător şi să-i absolvim de crimele lor, şi să le prezentăm drept ceva unic şi aberant, ignorând cât au fost de „normale": cât de mult au în comun cu unele opţiuni considerate respectabile.

Săracul de la oraş l-a înlocuit în secolul XX pe cel de la ţară ca exemplu de barbarie şi ameninţare: o ameninţare cu atât mai teribilă cu cât era mai apropiată. Sărăcia, pe care societăţile europene din epoca absolutismului o priveau cu neîncredere şi începeau deja să o reprime, va căpăta în ochii unei societăţi liberale şi competitive, care presupunea că dă şanse egale tuturor, o nuanţă de viciu sau de inferioritate. Aşa s-a formulat teoria „degenerării", cu o bază pretins ştiinţifică, însă alimentată de surse extrem de diverse, cum ar fi

căutarea unui fundament fizic pentru explicarea delincvenţei („infractorul înnăscut" al lui Lombroso[3]), romanele în care Zola arăta decadenţa treptată a familiei Rougon-Macquart sau chiar reapariţia mitului vampirului – a corupţiei care se transmite prin sânge. Din tot acest complex de idei s-au născut încercările ştiinţifico-politice de a rezolva „problema": eugenia, care trebuia să amelioreze „rasa" selecţionând indivizii capabili de reproducere (şi care a inspirat mijloace de sterilizare în Statele Unite), emigraţia văzută ca mod de a elibera metropola de indivizii nedoriţi... Nimic nu părea excesiv pentru a preveni riscul unei revolte a maselor.

Termenul de „masă", ne spune Raymond Williams, este un cuvânt nou, folosit în locul acelora mai vechi de „gloată" sau „plebe". În Anglia a apărut la începutul secolului al XVIII-lea. În Spania nu îl recunoaşte încă nici dicţionarul Academiei de la 1791, în care, în locul acestuia, continuă să figureze termenii de „vulg" sau „plebe": „oamenii obişnuiţi sau de jos, din popor". Însă, adaugă Williams, cine face parte din masă? Nu există nici o definiţie obiectivă posibilă: „masa sunt «ceilalţi»".

Creşterea populaţiei europene de la începutul secolului XX făcuse să crească numeric aceste mase, iar educaţia pusă la îndemâna lor, cu ideea de a le integra în cultura „naţională", a dat un aspect încă şi mai ameninţător acestui vulg care, imediat, a crezut că este invitat cu adevărat să participe ca egal la banchet. Intelectualii şi artiştii puteau să-l accepte pe ţăranul care rămânea în sfera lui sau chiar să-l celebreze – aşa cum avea să facă Lawrence – ca depozitar al instinctelor primitive, însă nu tolerau vulgul urban „cultivat" care asimilase valorile burgheze: Flaubert îşi râdea de ideile lor de „eleganţă", iar Pierre Louÿs, de morala lor („ipocrizia umană care se mai numeşte şi «virtute»").

Chiar şi calitatea simţurilor ar fi alta la aceste „rase" albe diferite. Huysmans va spune că, la perceperea culorilor, trebuie să se facă distincţie între „oamenii comuni, ale căror retine grosolane nu percep nici cadenţa proprie fiecărei culori, nici farmecul misterios al gradărilor şi nuanţelor", „ochii burghezi, insensibili la strălucirea

3. Cesare Lombroso (1835-1909) – psihiatru şi antropolog italian. Întemeietorul Şcolii de antropologie criminală. A creat teoria „infractorului înnăscut", care poate fi recunoscut după anumite caracteristici anatomice, fiziologice şi patologice, teorie contestată astăzi (n.tr.).

culorilor vibrante şi puternice" şi, în sfârşit, „oamenii cu pupilă rafinată, exersaţi într-ale literaturii şi artei", singurii capabili să savureze la un moment dat culorile vibrante şi nuanţele.

„Filistinului" (termen cu care studenţii germani îi desemnau pe cei ce nu aveau studii universitare) nu trebuia să i se permită accesul la marea artă. Artiştii sfârşitului de secol al XIX-lea şi începutului de secol XX scriau, pictau sau compuneau pentru o minoritate cultivată – mai târziu, agenţii şi negustorii de artă au descoperit că „avangarda" se putea vinde la preţ foarte bun burghezilor nătăfleţi –, se autocalificau „poeţi blestemaţi", se considerau mai presus de morala maselor sau se refugiau în culte ezoterice rezervate unor iniţiaţi.

„Intelectualii" dispreţuiau masele şi în acelaşi timp se temeau de ele. Credeau, ca Niebuhr, că, dacă într-o zi îşi vor da seama de înşelăciunea pe care se bazează supunerea lor, se vor răscula şi vor sfârşi cu această lume. Dacă nu toţi se simţeau în stare să susţină public, aşa cum a făcut Nietzsche, „o declaraţie de război împotriva maselor", erau în schimb mulţi care aveau oroare de „democraţia" ce aşeza deciziile politice în mâinile unei majorităţi a celor mai puţin capabili: „Partida cea mare – va spune Ernst Jünger – se joacă între demosul plebiscitar şi ce-a mai rămas din aristocraţie".

Ceea ce i-a condus la vise despre noi cezari, pe care unii au şi crezut că i-au găsit în Mussolini sau în Hitler, care au avut mult mai mulţi admiratori printre intelectualii europeni decât se crede de obicei, întrucât puţini au fost cei care şi-au păstrat părerile şi după înfrângere. Majoritatea a reuşit să-şi facă uitată angajarea politică, cum a fost cazul lui Jünger sau al lui Heidegger (care s-a pus în slujba revoluţiei naţional-socialiste, dar pe care naziştii îl găseau prea „metafizic").

Această luptă împotriva maselor plebee nu este niciodată un război deschis. Sunt prea mulţi inamici şi, pe de altă parte, este nevoie de ei vii şi înşelaţi, ca să continue să muncească şi să plătească pentru costisitoarele nevoi ale „celor mai buni". Se creează „duşmani interni", cu scopul de a segrega anumite grupuri ca inferioare sau chiar duşmănoase: evreii, vagabonzii, greviştii, imigranţii străini (atunci când nu mai sunt necesari). Cu aceasta se atinge dublul obiectiv al întăririi iluziei că ar exista o comunitate de interese între „masele" ce nu sunt segregate (cetăţenii cei buni) şi conducătorii lor şi al păstrării mereu la îndemână a cuiva pe care să se arunce vina pentru toate problemele.

Nu este de-ajuns să atacăm aceste fapte în nedreptatea lor, cerând egalitatea de tratament pentru cei excluşi. Ar fi o sarcină inutilă, dacă nu se demontează în acelaşi timp scheletul de idei prin care se justifică excluderea. Schelet al cărui piesă centrală este acea viziune asupra istoriei care legitimează superioritatea europenilor în numele rolului lor de artizani ai unui progres universal şi care doreşte să ne convertească pe toţi în complici „din naştere" ai tuturor abuzurilor, ascunzându-ne, în acelaşi timp, faptul că acest presupus progres s-a făcut şi pe spinarea majorităţii europenilor. Căci nu e vorba doar despre faptul că această viziune „eurocentristă" priveză popoarele din afara Europei de istoria proprie (ceea ce este adevărat). Obiectivul său încă şi mai important este, cu siguranţă, acela de a răpi această istorie unor largi pături din chiar populaţia europeană, ascunzându-le faptul că există alte trecuturi decât cel canonizat de „istoria oficială", că în acestea se pot găsi comori de speranţă şi posibilităţi nerealizate şi că mare parte din ceea ce s-a prezentat drept progres nu constituie altceva decât măşti pentru diverse forme de apropriere economică şi control social. Răpind claselor populare istoria şi conştiinţa de sine, le reducem la statutul de sălbatici din interior.

Aşa s-a întâmplat deunăzi cu ţăranii care au căutat progresul într-un model de agricultură pe baze comunitare sau cu artizanii care au dorit ca maşina să fie pusă în slujba omului, şi nu invers. Astăzi a venit rândul muncitorului din fabrică şi al angajatului care îşi văd ameninţate concesiile minime de stabilitate şi bunăstare pe care le-au câştigat prin luptă sindicală, denunţate acum drept obstacole în calea unui „progres" ce încearcă să continue să-i vampirizeze, deghizând jaful în competitivitate.

Capitolul 10

Afară din galeria oglinzilor

Pentru a-şi justifica superioritatea, europenii au făcut numeroase speculaţii legate de „miracolul" istoriei lor şi de motivele – respectiv meritele – care îl pot explica. Prima dintre cauzele prezentate leagă succesul său de calităţile unei „rase" superioare de oameni. Mitul indo-european – adjectivul „arian" nu mai este astăzi de bun-gust, însă semnifică acelaşi lucru – a apărut în Germania la începuturile secolului al XIX-lea. El se inspira din progresele lingvisticii comparate şi servea eliberării culturii europene de presupusele sale origini mediteraneene. Popoarele cu pielea albă, părul blond şi ochi albaştri ar fi venit astfel din Himalaya sau din câmpiile Asiei Centrale, pentru a crea, cum va spune Rosenberg, „visul umanităţii nordice în Elada".

Alte explicaţii sunt dezvoltate mai subtil, fundamentând succesul european pe o anumită formă de virtute. De acest tip sunt cele care pun în relaţie dezvoltarea capitalistă cu efectele religiei sau cele care consideră că această dezvoltare se bazează pe o caracteristică a familiilor europene care, întârziind momentul căsătoriei, ar fi diminuat natalitatea, favorizând astfel economisirea şi, în consecinţă, investiţiile. Ideea provine probabil de la Malthus[1], pentru care scăderea natalităţii trebuie să se fi asociat cu un act voluntar de abstinenţă: cu acceptarea, de către o parte dintre cei săraci, a faptului că trebuiau să se resemneze cu prea mica parte din bunurile

1. Thomas Robert Malthus (1766-1834) – cleric şi economist britanic. Autor al unui foarte controversat *Eseu asupra legii populaţiei*, în care susţinea că omenirea este pusă în primejdie de creşterea mult mai accelerată a populaţiei în raport cu creşterea producţiei de alimente şi propunea ca măsură de contracarare restricţionarea numărului de naşteri (n.tr.).

acestei lumi pe care Providența le-o destinase. Totuși, cert este că scăderea fertilității – această „revoluție pașnică" ce pentru unii constituie, împreună cu urbanizarea și industria, unul dintre stâlpii de susținere ai „modernității" – s-a datorat mai presus de toate folosirii metodelor anticoncepționale, și nu vreunei forme de abstinență „virtuoasă".

Am vorbit deja despre tehnologie. Chiar și acceptând să o reducem la energie și la mașină, superioritatea europeană este de dată atât de recentă, încât ni se pare obligatoriu să ne întrebăm de ce oare „revoluția industrială" s-a produs în Europa și nu, spre exemplu, în China, care la mijlocul secolului al XVII-lea era, sub multe aspecte, mult mai avansată. Încercările de explicații sfârșesc toate prin a repeta ideile „orientalismului" tradițional: „în China, impulsul pentru schimbare era prea mic", în contrast cu „spiritul faustic", inovator și creator, al europenilor. Chiar și interpretările mai ambițioase și mai nuanțate, ca de exemplu cea a lui E.L. Jones, recurg la pretextul că în Orient „despoticele instituții asiatice ucid creativitatea".

Se poate susține în mod serios că lumea islamică, Imperiul Chinez sau sultanatele din Java erau mai „despotice" decât monarhiile absolutiste europene? Din secolul al XVI-lea și până în cel de-al XVIII-lea, voința de a afirma prezența statului și ascultarea datorată principelui se traduce în Europa printr-o creștere a represiunii atât de puternică, încât s-a ajuns să se vorbească despre „vremea supliciilor", în timp ce războaiele tot mai frecvente și mai costisitoare erau prețul pentru obținerea condițiilor ce aveau să permită „o evoluție, mai mult sau mai puțin rapidă, spre modernitate". Este vremea vânătorii de vrăjitoare, a războaielor religioase, a persecuțiilor inchizitoriale care i-au terorizat pe savanți. Această epocă de violență generalizată i-a servit Europei la perfecționarea armelor și a metodelor de luptă ce aveau să-i aducă hegemonia.

Pe lângă motivele militare, totuși, succesul european se datorează unor factori care au stimulat investițiile productive și se pare că nu au apărut în același timp și în țările Asiei Orientale, cum ar fi garanțiile oferite proprietății și dobânzile reduse: două trăsături ce au legătură și cu dezvoltarea formelor de democrație parlamentară care i-a asociat pe marii proprietari de pământuri aristocrați cu oamenii de afaceri burghezi în controlul politic al statului („o parte din clasa câștigătoare – spune Queneau, referindu-se în general la

revoluţii – se «aşază» şi se pune de acord cu clasa învinsă"), ceea ce le va asigura stabilitatea „propriilor" proprietăţi, apărată cu ferocitate – inclusiv cu spânzurătoarea –, în timp ce-i vor spolia pe ţărani de a lor. Este un lucru care ar trebui să ne îndemne înspre conturarea unei viziuni mai prudente şi mai nuanţate asupra contrastului dintre Orientul despotic şi Occidentul liber.

Această galerie de oglinzi deformante ce le-a permis europenilor să-şi afirme pretinsa superioritate asupra sălbaticului, primitivului şi orientalului este baza pe care s-a construit concepţia despre istoria civilizaţiei şi a progresului „lor", care le explică succesele. Sau, mai curând, care încearcă să le explice, fiindcă eşuează în mod evident în a explica până şi ceva esenţial cum este interpretarea cauzelor ce au dat naştere „creşterii economice moderne", lucru demonstrat de faptul că reţetele de dezvoltare desprinse din această viziune istorică au dat greş de îndată ce s-a încercat aplicarea lor în lumea colonială sau în coloniile care tocmai îşi dobândiseră independenţa: atât cele care au folosit reţeta mai ortodoxă, bazată pe o viziune mitică, înşelătoare, a industrializării britanice, cât şi cele care au încercat formula aşa-numitei planificări centralizate, care părea mai potrivită pentru ţările ce beneficiau de resurse naturale reduse.

„Căderea comunismului", sărbătorită ca un mare triumf, nu este decât încă un capitol din istoria eşecurilor propunerilor europene de a transforma lumea. După ce s-a dovedit sterilitatea ambelor reţete, ce alternativă mai putem oferi astăzi Lumii a Treia sau ţărilor aduse în Lumea a Treia, cum sunt cele din America Latină, care au visat cândva să intre în „clubul celor bogaţi" şi s-au trezit înglodate în datorii, sau celor aparţinând fostului „socialism real", care au trecut de la sărăcie la mizerie şi care nu au altă perspectivă decât să acceadă din nou la un anumit nivel decent de sărăcie?

Nimic nu se întâmplă aşa cum prevăd modelele interpretative deduse din „istorie". În ţările dezvoltate din „Occident", a încetat ceea ce se credea a fi o creştere neîntreruptă a avuţiei (o creştere „autosusţinută", potrivit formulei folosite, ca şi cum economia ar fi avut o evoluţie autonomă, ce s-ar fi putut susţine singură, independent de acţiunea oamenilor), în timp ce statul bunăstării, care împărţea beneficiile acestei înavuţiri în ansamblul societăţii, este astăzi falimentar. În statele fostului „socialism real", întoarcerea la „liberalism" a fost însoţită de o scădere a ratelor de dezvoltare, dezminţind toate profeţiile. În plus, paradoxul este că ritmul de creştere cel mai

accelerat se înregistrează în China, care a elaborat un amestec de sisteme ce nu se încadrează în nici una dintre schemele disponibile.

Dintre multiplele modele pe care le utilizăm, cele mai bune, care explică într-adevăr ceva, se bazează pe scheme deduse din experienţe trecute, ceea ce le face inutile pentru a le anticipa pe cele noi, pe când cele care au pretenţia să prevadă viitorul se bazează cel mai adesea pe iluzii şi aşteptări prea puţin realiste. Nu se înţelege, astfel, că se doreşte imitarea în America de Nord a modelului de unificare a pieţei europene, fără ca nimeni să aibă răbdare să verifice raportul dintre beneficiile produse şi ratele ridicate ale şomajului cărora le-a dat naştere, consecinţă logică a unei raţionalizări a producţiei la nivel continental. Doar dacă nu cumva pornim de la principiul că progresul şi bunăstarea căutate de asemenea programe sunt înainte de toate cele ale grupurilor dominante, fără a avea vreo importanţă faptul că se realizează pe seama celor mulţi.

Faptul că dezlănţuirea furiei ţărăneşti în sudul Mexicului s-a produs în aceeaşi perioadă în care ţara intra în tratatul nord-american de liber schimb poate părea paradoxal. Logica protestelor este mai uşor de înţeles dacă se cunoaşte istoria statului mexican Chiapas, unde procesul „de modernizare" din secolele XIX-XX a dus la îmbogăţirea câtorva cu preţul sărăcirii şi subjugării restului, fără ca vreo revoluţie sau reformă să fi schimbat cu ceva această traiectorie. Nu era atunci rezonabil să se deducă din această experienţă că o nouă etapă „de modernizare" ar putea avea ca efect şi mai multă mizerie şi degradare, dacă nu ar fi distrusă „legătura intimă dintre putere şi interesele care-i ţin în sărăcie pe locuitorii unui pământ altminteri bogat" ?

Căci, după cum spunea Schumpeter[2], evoluţia economiei nu se poate explica „numai" prin prisma economiei. Ceea ce ne ajută să înţelegem că dezmembrarea statului bunăstării, la care asistăm astăzi, nu este cauzată doar de costurile sale, ci şi de – sau poate mai ales de – o schimbare fundamentală a contextului social. Din 1789 până la prăbuşirea sistemului sovietic, clasele dominante europene au trăit cu nişte fantome care le tulburau neîncetat somnul : iacobini, carbonari, anarhişti, bolşevici..., revoluţionari capabili să se aşeze

2. Joseph Alois Schumpeter (1883-1950) – economist austriac, profesor la universităţile din Viena, apoi la Harvard. Comentator al lui Marx şi Keynes, a studiat evoluţia economiei capitaliste, subliniind rolul întreprinzătorului în cadrul acesteia (n.tr.).

în fruntea maselor pentru a distruge ordinea socială existentă. Teama aceasta le-a determinat să facă unele concesii care, astăzi, când nici o ameninţare nu le mai tulbură nopţile – tot ce s-ar mai putea întâmpla sunt mici explozii punctuale generate de nemulţumire, uşor de controlat –, nu mai este nevoie să fie menţinute.

În plus, multe dintre victimele acestei crize pot fi uşor convinse că vina este a „celorlalţi" : a întreprinzătorilor asiatici, care produc la preţuri de nimic fiindcă plătesc salarii de mizerie – o întreprindere de automobile germană şi-a propus totuşi să deschidă o fabrică undeva în Statele Unite, unde, se pare, salariile sunt „asiatice" –, sau a imigranţilor africani, care ne iau locurile „noastre" de muncă. Inventarea unui duşman exterior ajută la ascunderea faptului că interesele şi ale unora, şi ale altora, şi ale imigranţilor, şi ale muncitorilor europeni, sunt comune şi împiedică apariţia unei conştiinţe de solidaritate între aceştia.

Ceea ce este cu atât mai uşor cu cât în societatea europeană s-a reuşit distrugerea aproape în întregime a vechilor legături comunitare. Formele de apartenenţă create pentru a le înlocui, cum sunt partidele politice, nu reuşesc să-i integreze pe cetăţeni, pentru că nici nu le oferă autonomia pe care o aveau înainte, şi nici nu le exprimă interesele. Iar cultura universală care ar fi trebuit s-o înlocuiască pe cea populară nu răspunde nevoilor tuturor. Într-o lume teoretic „scientifistă", majoritatea populaţiei ignoră ştiinţa : în Statele Unite, „21 % dintre oameni cred că Soarele se roteşte în jurul Pământului", iar 47 % abia dacă ştiu să scrie şi să citească. Milioane de oameni recurg zilnic la varii forme de magie şi ezoterism (ce poţi să aştepţi de la nişte indivizi în stare să creadă că un OZN ar fi „aspirat" douăzeci şi şase de elefanţi dintr-un parc de safari african din apropiere de Lugo?). Pentru a satisface cererea acestui public, s-a creat o întreagă industrie culturală, ale cărei produse, de la cinema până la jocurile pe calculator, răspândesc valorile unui individualism agresiv care îi răsplăteşte pe învingători şi uită cu totul de marea masă a celor învinşi.

Pierderea iluziilor colective se reflectă şi în schimbarea pe care a suferit-o literatura de anticipaţie, care, până nu cu multă vreme în urmă, presupunea că un proces neîntrerupt de inovaţie tehnologică va fi în mod necesar însoţit de o transformare în bine a societăţii noastre – ceea ce explică de ce riscurile şi ameninţările trebuiau căutate în alte galaxii –, în timp ce astăzi ea s-a retras pe planeta

noastră, cu descrieri ale unui viitor în care resursele au fost epuizate, în care totul este catastrofă şi mizerie şi în care eroii luptă pentru simpla supravieţuire. Aşa că, dacă spaima anului 1000 nu a existat niciodată, în schimb spaimele anului 2000 sunt aici, întunecându-ne zilele.

A trecut deja ceva vreme de când unii şi-au dat seama de necesitatea abandonării acestei viziuni asupra istoriei, pe care am fundamentat false aşteptări de la viitor. Au spus-o, în momente de criză pentru Europa şi pentru vieţile proprii, doi oameni, de origini şi culturi diferite, care au venit să moară aproape în acelaşi timp pe pământ catalan şi care au lăsat celor care le-au supravieţuit acelaşi mesaj de avertisment, dar şi de speranţă.

Primul, în 1939, a fost Antonio Machado, care scria cu puţină vreme înainte de a muri, fugind de trupele lui Franco: „În realitate, atunci când meditǎm asupra trecutului, pentru a înţelege ce ascunde acesta, găsim cu uşurinţă un depozit de speranţe – nerealizate, dar nici cu totul pierdute –, un viitor, pe scurt, sursă legitimă de profeţie". Tipul de istorie ce ne permite să facem asemenea descoperiri trebuie să fie foarte diferit de ceea ce s-a scris în ultimii două sute de ani, de la Gibbon[3] la Douglas North, pentru care totul se derulează în mod fatal, inevitabil.

Celălalt fugar, tot din calea fascismului, Walter Benjamin, care s-a stins în anul următor aproape de locul în care murise şi poetul andaluz, a încercat cu insistenţă să atragă atenţia asupra pericolului pe care îl reprezenta o asemenea viziune liniară şi simplistă a istoriei. L-a semnalat în cazul concret al atitudinii adoptate în faţa fascismului, care conducea la a-l privi ca pe ceva aberant şi excepţional, incompatibil cu progresul, şi nu ca pe o consecinţă logică şi firească a unor vremuri şi a unor circumstanţe (aşa cum se vede astăzi, când renaşte printre noi, fără să ne scandalizeze mai mult decât prin ceea ce considerăm a fi „excesele" sale). Însă, mai mult decât cu privire la orice altceva, Benjamin a avertizat asupra celeilalte consecinţe a aceleiaşi greşeli, care explică perplexitatea actuală a stângii şi a mişcărilor muncitoreşti: credinţa că forţele istoriei sunt de partea lor, ceea ce – mai devreme sau mai târziu, însă negreşit – ar trebui să le aducă victoria.

---

3. Edward Gibbon (1737-1794) – istoric iluminist britanic. A scris o *Istorie a declinului şi căderii Imperiului Roman*, în care prezintă evoluţia Imperiului Roman şi apoi a celui Bizantin, de la 180 până la 1453 (n.tr.).

Istoricii au citit aceste avertismente şi altele asemănătoare – ba le-au folosit chiar pentru a-şi împodobi lucrările cu citate decorative –, fără a se apleca însă asupra problemelor de fond pe care le ridicau. Iar când prezentul a venit să le confirme şi şi-a răspândit pe glob maşinaţiile interpretative, au refuzat să vadă realitatea, dedicându-şi timpul scrierii de discursuri peste discursuri, căci e mai uşor să te ocupi de cuvinte decât de oameni. Modul în care mare parte dintre istoricii actuali evită problemele compromiţătoare, închizându-se într-o lume livrescă în care dezbat chestiuni interesante doar pentru propriul trib academic, demonstrează cât de adevărat este şi astăzi ceea ce scria Kant la 1766: „Adeseori pălăvrăgeala metodică din universităţi nu este altceva decât un acord tacit în a eluda printr-o semantică schimbătoare o chestiune greu de rezolvat". Sau incomodă.

Trebuie să ieşim din această galerie de oglinzi deformante în care este prinsă în capcană cultura noastră. Numai atunci vom putea începe să studiem societăţile umane în „marea carte a lumii" – care în cazul nostru va fi „marea carte a vieţii" – şi să ne asumăm sarcina de a demonta această viziune liniară asupra cursului istoriei ce interpretează în mod mecanic fiecare schimbare ca fiind o schimbare în bine şi fiecare nouă etapă drept un progres.

Am putea atunci s-o înlocuim cu alta, care să fie în stare să suporte analiza complexei articulări de traiectorii diferite care se împletesc, se separă sau se întretaie, de momente de răscruce în care s-ar fi putut alege între mai multe drumuri posibile şi în care nu s-a ales întotdeauna cel mai bun cu putinţă în termeni de bunăstare a majorităţii oamenilor, ci acela care convenea grupurilor ce dispuneau de capacitatea de persuasiune şi de forţa represivă necesare pentru a-l impune (aşa cum se întâmplă şi astăzi în cazul remediilor care ni se propun pentru rezolvarea crizei).

Această istorie pluridimensională ar putea spera în mod legitim la universalitate şi ne-ar putea înapoia diversitatea culturii europene însăşi. Dacă în legătură cu fiinţele umane se vorbeşte despre pericolul pierderii bogăţiei fondului genetic, care s-ar putea dovedi de importanţă capitală în viitor, de ce nu s-ar aplica un criteriu asemănător şi culturilor? „Modernizarea", cu programul său de asimilare şi uniformizare, a distrus în bună parte bogăţia culturilor comunitare populare, rurale sau urbane. Iar puţinul care a supravieţuit din ea a

fost practic distrus de acţiunea nivelatoare a mijloacelor de comunicare în masă.

Trebuie să ne asumăm evidenţa că programul modernizator care a început în urmă cu două sute cincizeci de ani, în „Epoca luminilor", se apropie de secătuire, şi nu doar în ceea ce priveşte promisiunile sale în domeniul economic, ci şi ca proiect civilizator – sau cel puţin aşa ni se pare la acest final de „epocă a umbrelor" care a fost martora celui mai mare număr de morţi cauzat de războaie, de persecuţii şi de genocid din întreaga istorie a omenirii (şi care îşi continuă acţiunea).

Nu va fi uşor să ne schimbăm modul de a vedea şi de a înţelege lucrurile. Este puţin probabil că paznicii citadelei vor tolera schimbări care i-ar putea expune la pierderea controlului asupra temutelor mase plebee, aşa încât este destul de previzibil că se vor apăra până la sfârşit, practicând vechiul truc al dirijării nemulţumirilor sociale înspre inamicul ce astăzi pare a fi extraeuropeanul, care s-a instalat în cetate ca imigrant sau speră să o poate face şi care ne ameninţă prosperitatea cu intolerabila pretenţie de a accede la nivelul nostru de viaţă.

Bruno Bettelheim[4] reflecta cu puţină vreme înaintea morţii sale asupra dramei evreilor care au uşurat sarcina exterminatorilor lor cu „mentalitatea lor de ghetou" şi ne avertiza: „Lumea occidentală în întregul ei pare să adopte o mentalitate de ghetou, nevoind să ştie, nevoind să înţeleagă ce se întâmplă în restul lumii. Dacă nu suntem atenţi, lumea occidentală albă, care nu este la nivelul lumii mari decât o minoritate, va sfârşi prin a se zidi înlăuntrul propriului ghetou". La care aş adăuga: „şi va pregăti astfel calea spre propria exterminare".

Problema nu este doar că zidurile îi oprimă şi-i limitează pe cei ce se ascund îndărătul lor, ci că utilitatea lor defensivă este foarte redusă. Cea mai mare construcţie umană, singura pe care o poate distinge cu ochiul liber un observator din spaţiu, este Marele Zid Chinezesc. Dar se ştie bine că acesta era doar una dintre părţile unui sistem al cărui element esenţial erau pacturile încheiate cu populaţiile aflate de cealaltă parte a zidului. Una dintre puţinele „lecţii ale istoriei" ce pare să aibă valabilitate universală este că nici un zid nu poate proteja permanent o colectivitate de invadatorii care o ameninţă, dacă nu se ajunge şi la o formă sau alta de înţelegere cu aceştia.

4. Psihanalist american (1903-1990) de origine austriacă. Specializat în tratamentul psihozelor infantile şi mai ales în cel al autismului (n.tr.).

Primul lucru pe care trebuie să-l ştim este că problemele noastre şi cele ale lumii subdezvoltate trebuie rezolvate împreună. Dacă ne încăpăţânăm să ne înconjurăm de ziduri, vom pieri de mâna atacatorilor de dinăuntru şi din afară. Europenii şi civilizaţia lor vor dispărea, aşa cum au dispărut toate comunităţile care şi-au pierdut capacitatea de a se adapta la mediul înconjurător în schimbare. Dacă se va întâmpla aşa, se va fi încheiat un capitol din istoria omenirii şi va începe un altul.

Referinţe bibliografice esenţiale

Capitolul 1
Oglinda barbară

Ceea ce s-a spus despre imaginea geografică a lumii provine de la James S. Romm, *The edges of the Earth in the ancient thought*, Princeton University Press, 1992. Oceanul „înconjurător", de la Avieno, *Ora maritima*, vv. 390-391. Despre originile omului european, vezi Cristopher Stringer şi Clive Gamble, *In search of the Neanderthals*, Londra, Thames and Hudson, 1991 (în pregătire, la Crítica, Barcelona, traducerea în spaniolă) şi Luca şi Francesco Cavalli-Sforza, *Chi siamo ?*, Milano, Mondadori, 1993 (există traducerea în spaniolă, la Crítica, Barcelona, sub tipar). Viziunea asupra originilor „civilizaţiei noastre", de la Charles Keith Maisels, *The emergence of civilization*, Londra, Routledge, 1993 (ediţia originală datează din 1990 ; în continuare, data indicată între paranteze va menţiona anul ediţiei utilizate). Problema „domesticirii", de la Ian Hodder, *The domestication of Europe*, Oxford, Blackwell, 1990, iar datarea „genetică" a expasiunii agricole, de la A.J. Ammerman şi L.L. Cavalli-Sforza, *The neolithic transition and the genetics of populations in Europe*, Princeton University Press, 1984. Citatul referitor la „pericolul persan" este din Giuseppe Nenci, în R. Bianchi Bandinelli, *Historia y civilización de los griegos* (*Istoria şi civilizaţia grecilor*), III, Barcelona, Icaria, 1981, pp. 41-45 ; cel din Tucidide, din *Istoria războiului peloponeziac*, I, 3-3, iar cele din Herodot, din *Istorii*, V, 78 şi 92 şi VIII, 77. Pe tema barbarului şi despre literatura secolului al V-lea, s-a urmat linia lui Edith Hall, *Inventing the Barbarian. Greek self-definition through tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989. Citatele următoare sunt din Euripide, *Bacantele*, vv. 1354-1355, şi Aristotel, *Politica*, I, II, 13. Citatul din Arnaldo Momigliano este din *Filippo il Macedone*, Milano, Guerini, 1987 (1934), p. 170. Demistificarea libertăţii greceşti se bazează pe opera lui Pierre Grimal, *Les erreurs de la liberté*, Paris, Les Belles Lettres, 1990 (citat de la pp. 10-11). Textul despre Solon este din Plutarh, *Solon*, 19. Urmează un citat din Claude Mosse, *Historia de una democracia : Atenas* (Atena. Istoria unei democraţii), Madrid, Akal, 1981, p. 140. Paragrafele următoare se bazează în special pe G.E.M de Ste. Croix,

La lucha de clases en el mundo griego antiguo (*Lupta de clasă în lumea greacă antică*), Barcelona, Crítica, 1988, pp. 352-382 şi 606-633, şi pe *Filippo il Macedone* de Momigliano (p. 199). S-a folosit şi un citat din Demostene, *Olinticele*, III, 10. Despre mitul Europei, vezi Ovidiu, *Metamorfozele*, II, 833-875, şi VIII, 23. Pierre Chuvin, *La mythologie grecque. Du premier homme à l'apothéose d'Heraklès*, Paris, Fayard, 1992 (v. p. 53). Despre criza din secolul al XII-lea î.Hr., vezi W.A. Ward şi M.S. Joukowsky (eds.), *The crisis years : the 12th century B.C.*, Dubuque, Iowa, Kendall/ Hunt, 1992, şi în special sinteza lui J.D. Muhly (pp. 10-26). O interpretare militară recentă se găseşte în Robert Drews, *The end of the bronze age. Changes in warfare and the catastrophe ca. 1200 BC*, Princeton University Press, 1993. Despre originea scrierii, Denise Schmandt-Besserat, *Before Writing*, Austin, University of Texas Press, 1992, 2 vol., şi Hans J. Nissen, „The context of the emergence of writing in Mesopomamia and Iran", în John Curtis (ed.), *Early Mesopotamia and Iran. Contact and conflict c. 3500-1600 B.C.*, Londra, British Museum Press, 1993, pp. 54-71. Fraza referitoare la Creta îi aparţine lui Y.V. Andreyev în I.M. Diakonoff (ed.), *Early Antiquity*, Chicago, University of Chicago Press, 1991 (p. 309). Cea referitoare la etrusci îi aparţine lui Massimo Pallottino, din volumul colectiv *Les etrusques et l'Europe*, Paris, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1992 (p. 33). Despre cultura cartaginezilor, vezi M'hamed Hassine Fantar, *Carthage, approche d'une civilisation*, Tunis, Alif, 1993, I, pp. 263-265, şi II, pp. 144-174 şi 361-363. Despre Alexandru şi continuatorii săi, s-a folosit Peter Green, *Alexander of Macedon, 356-323 B.C.*, Berkeley, University of California Press, 1991, şi mai ales *Alexander to Actium*, Londra, Thames and Hudson, 1990 (citat de la p. 156). Textul lui Plutarh, *Despre norocul sau vitejia lui Alexandru (Moralia)*, I, 6 (329). Despre structura politică şi realitatea imperiului, ne-au fost de un deosebit ajutor Fergus Millar, *The emperor in the Roman world*, Londra, Duckworth, 1992², şi mai cu seamă *The roman Near East. 31 BC-AD 337*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993 ; Andrew Lintott, *Imperium Romanum : politics and administration*, Londra, Routledge, 1993 (un citat de la pagina 54) ; David Braund, (ed.), *The administration of the Roman empire*, Exeter, University Press of Exeter, 1993², şi Benjamin Isaac, *The limits of empire. The Roman army in the east*, Oxford, Clarendon Press, 1993 (citat de la p. 395). Despre religie, s-a preluat mult din excelenta carte a lui Mary Beard şi J. North (eds.), *Pagan priests*, Londra, Duckworth, 1990 (şi în special din studiile lui Richard Gordon, pp. 201-231). Citatul este din Plinius, *Istoria naturală*, III, 1, 3-5 ; următorul este din Ovidiu, *Epistulae ex Ponto*, I, 3, 49. Paragrafele referitoare la barbari datorează mult lui Malcolm Todd, *The early Germans*, Oxford, Blackwell, 1992 ; John Matthews, *The Roman Empire of Ammianus*, Londra, Duckworth, 1989 ; W. Goffart, *Barbarians and Romans. A.D. 418-584. The techniques of accommodation*, Princeton University Press,

1980; J.H.W.G. Liebeschuetz, *Barbarians and bishops*, Oxford, Clarendon Press, 1992; Peter Heather, *Goths and Romans, 332-489*, Oxford, Clarendon Press, 1991 etc. Un citat din C.M. Wells, *The German policy of Augustus. An examination of the archaeological evidence*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 31. Citatele din textele clasice sunt din Livius, *Istoria Romei*, V, 41; Polybios, *Istoria*, II, 17; Tacit, *Germania*, IV; cele din Procopius au fost folosite după traducerea lor franceză de D. Roques, *La guerre contre les vandales*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 30. Citatele din Casiodor – unul explicit, iar celălalt implicit, despre armata lui Attila – sunt sinteze realizate de Iordanes după a sa pierdută *Historia gothorum*. Despre căderea imperiului, P.S. Barnwell, *Emperors, prefects and kings. The Roman west, 395-565*, Londra, Duckworth, 1992; Averil Cameron, *The Mediterranean world in late antiquity AD 395-600*, Londra, Routledge, 1993; Jean Durliat, *Les finances publiques de Diocletien aux Carolingiens, 284-889*, Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1990; Joseph A. Tainter, *The collapse of complex societies*, Cambridge University Press, 1988; Ramsay Macmullen, *Corruption and the decline of Rome*, New Haven, Yale University Press, 1988; Geroges Depeyrot, *Crises et inflation entre antiquité et Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 1991, şi ultimele pagini, extrem de lucide, din Santo Mazzarino, *L'impero romano*, Bari, Laterza, 1980, III, pp. 812-815. Textele lui Rostovtseff provin din *Histoire économique et sociale de l'Empire Roman*, Paris, Robert Laffont, 1988 (pp. 393-400).

Capitolul 2
Oglinda creştină

Paragrafele despre originile creştinismului îi datorează mult lui John Dominic Crossan, *The historical Jesus. The life of a Mediterranean Jewish peasant*, San Francisco, Harper, 1991 (există traducerea în spaniolă, la Crítica, Barcelona, sub tipar); cartea deja citată a lui Millar, *The roman Near East*, pp. 337-351; Marie-Françoise Baslez, *Saint Paul*, Paris, Fayard, 1991; Herbet Grundmann, „Oportet et haereses esse. Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale", în Ovidio Capitani (ed.), *L'eresia medievale*, Bologna, Il Mulino, 1971, pp. 23-60; Peter Brown, *The body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity*, Londra, Faber and Faber, 1990 (un citat de la p. 435). Despre aşteptările apocaliptice ale primilor creştini, vezi Norman Cohn, *Cosmos, chaos and the world to come*, New Haven, Yale University Press, 1993, pp. 194-219, şi *Apocalissi apocrife*, ed. de A.M. di Nola, Parma, Guanda, 1978. Citatul din Minucius Felix este din *Octavius*, II. Despre maniheism, vezi S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the later Roman empire and medieval China*, Manchester University Press, 1985. În James A. Brundage, *Law, sex*

and christian society in medieval Europe, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, există referiri la literatura patristică asupra sexului. În ceea ce îl priveşte pe Constantin, am urmat linia lui Santo Mazzarino, *L'impero romano*, Bari, Laterza, 1980, III, pp. 651-751, şi am mai preluat idei de la A.H.M. Jones, *Constantine and the conversion of Europe*, Toronto, Medieval Academy of America, 1978 (1948); Paul Keresztes, *Imperial Rome and the Christians from the Severi to the Constantine the Great*, II, Lanham, University Press of America, 1989; de la Antonio Fontán, „La revolución de Constantino", în J.M. Candau *et al.* (eds.), *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1990, pp. 107-150; de la Garth Fowden, *Empire to Commonwealth. Consequences of monotheism in late antiquity*, Princeton University Press, 1993 (de la care am preluat idei şi pentru multe alte puncte) etc. Despre donaţiile făcute de împăraţi bisericilor, vezi Georges Depeyrot, *Crise et inflation entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 1991, pp. 49-62 (în pregătire, la Crítica, Barcelona, traducerea în spaniolă). Citatul din Hobbes e din *Leviathan*, IV, cap. 47. Despre formarea imaginii ereziei, vezi Norman Cohn, *Europe's inner demons. The demonization of christians in medieval Europe*, Londra, Pimlico, 1993², pp. 33-50 şi *passim*. Despre înfăţişările dualiste la Iisus, cartea, deja citată, a aceluiaşi Cohn, *Cosmos, chaos and the world to come*; Malcolm Lambert, *Medieval heresy*, Londra, Edward Arnold, 1977 (citatul este de la p. 7). Despre istoria formării creştinismului, Judith Herrin, *The formation of Christendom*, Oxford, Blackwell, 1987 (un citat literal de la p. 59); Robert Markus, *The end of ancient Christianity*, Cambridge University Press, 1990; Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris, Fayard/Les Belles Lettres, 1990; Peter Brown, *Power and persuasion in late antiquity. Towards a Christian empire*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992 (în special pp. 102-117). Referinţele la Alexandria în timpul lui Iulian provin de la Amiano Marcelino, *Historia del Imperio romano*, XXII. Despre fuga filosofilor păgâni, vezi Michel Tardieu, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain – Paris, Peeters, f.a. (cca 1989). Observaţia despre încercarea de integrare a creştinismului între religiile imperiului poate fi găsită în *Historia Augusta*, Severus Alexander, 43, 6. Despre sentimentul creştin al vremii, vezi Jacques Le Goff, *Timp, muncă şi cultură în Occidentul medieval*, Madrid, Taurus, 1983, şi D.S. Milo, *Trahir le temps (histoire)*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, pp. 101-127. Despre Priscilian, vezi María Victoria Escribano, „Herejía y poder en el siglo IV", în Candau *et al.*, *La conversión de Roma*, pp. 151-189; Henry Chadwick, *Prisciliano de Ávila*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, şi L.A. García Moreno, „Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua", în F.J. Lomas şi D. Devoes (eds.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*, Cádiz, Universidad, 1992, pp. 135-158. Pe Martin de Braga l-am citat cu ediţia bilingvă din

Sermón contra las supersticiones rurales, Barcelona, El Albir, 1981 (p. 43). Predica Sfântului Césaire din Arles este reprodusă de Dag Norberg, *Manuel pratique de latin médiéval*, Paris, Picard, 1980, pp. 93-104. Interpretarea creştinismului la care se face aluzie îi aparţine lui Valerie I.J. Flint, *The rise of magic in early medieval Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1991 (deşi nu este o lucrare foarte nouă; vezi şi J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1988-1972, pp. 45-62). Citatele din A. Gurjewitsch provin din *Le categorie della cultura medievale*, Torino, Einaudi, 1983, p. 310. Cele din Plethon, din *Tratado de las leyes*, I, 4. Cu privire la numirea patriarhului de către sultan, vezi Nicolae Iorga, *Byzance après Byzance*, Paris, Balland, 1992, pp. 84-86.

Capitolul 3
Oglinda feudală

Pentru definiţiile Evului Mediu şi Renaşterii, vezi Jacques Heers, *La Moyen Âge, une imposture*, Paris, Perrin, 1992 (există traducerea în spaniolă, la Crítica, Barcelona, sub tipar); Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, pp. 33-38; Lucien Febvre, *Michelet et la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1992, şi Jacques Le Goff, „Las Edades Medias de Michelet", în *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval* (*Timp, muncă şi cultură în Occidentul medieval*), Madrid, Taurus, 1983, pp. 19-44. Despre folosirea termenului „barbar" în Evul Mediu, vezi Arno Borst, *Medieval worlds. Barbarians, heretics and artists*, Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 3-13. Cu privire la continuitatea primelor veacuri „post-romane" şi la evoluţia Europei barbare, vezi Klaus Randsborg, *The first millenium A.D. in Europe and the Mediterranean*, Cambridge University Press, 1991, *passim*; D. Austin şi L. Alcock (eds.), *From the Baltic to the Black Sea. Studies in medieval archaeology*, Londra, Unwin Hyman, 1990; un citat din Richard Holt, *The mills of medieval England*, Oxford, Blackwell, 1988 (p. 2). Richard Hodges, *Dark age economics. The origins of towns and trade, A.D. 600-1000*, Londra, Duckworth, 1989^2, şi *The anglo-saxon achievement*, Londra, Duckworth, 1989. J. Haywood, *Dark age naval power*, Londra, Routledge, 1991 etc. Despre originile troiene ale Franţei, vezi Colette Beaume, *Naissance de la nation France*, Paris, Gallimard, 1993 (1985), pp. 25-74. S-a preluat un citat din Beda, *Historia del pueblo e iglesia de Inglaterra*, cap. 16. Volumul colectiv *Les Vikings... Les Scandinaves et l'Europe 800-1200*, Paris, AFAA, 1992; Lotte Hedeager, *Iron-age societies*, Oxford, Blackwell, 1992; Helen Clarke şi Björn Ambrosian, *Towns in the viking age*, Leicester University Press, 1991; R. Boyer (ed.), *Les vikings et leur civilisation : problèmes actuels*, Paris – Haga, Mouton, 1976 (în special pp. 211-240). Acceptarea consulatului de către Clovis, în Grégoire

de Tours, *Historiae francorum*, II, 38. Snorri Sturluson, *Edda menor*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 26-27. „Artorius este un nume de familie roman", în John Morris, *The age of Arthur. A history of the British Isles from 350 to 650*, Londra, Weidenfeld, 1993 (1973), p. 95. Am citat din *Anales de Fulda*, după traducerea engleză de Timothy Reuter, *The Annals of Fulda*, Manchester University Press, 1992 (citat de la p. 37). Despre cultura scrisă, vezi Rosamond McKitterick (ed.), *The uses of literacy in early medieval Europe*, Cambridge University Press, 1992; M.T. Clanchy, *From memory to written record. England : 1066-1307*, Oxford, Blackwell, 1993^2; Pierre Riché, *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1979, şi Erich Auerbach, *Literary language and its public in late antiquity and in the Middle Ages*, Princeton University Press, 1993 (1958) (citat de la p. 121); V.H. Galbraith, „The literacy of the medieval English kings", în *Kings and chroniclers*, Londra, Hambledon Press, 1982. Citatul din Grégoire de Tours este din *Historiae francorum*, V, 44; despre cultura carolingiană, vezi Rosamond McKitterick (ed.), *Caroligian culture : emulation and innovation*, Cambridge University Press, 1994; referinţele la Carol cel Mare provin din biografia sa scrisă de Eginhard, iar cele referitoare la Sfântul Bonifaciu, din R.R. Bolgar, *The classical heritage and its beneficiaries*, Cambridge University Press, 1977, p. 106. Mary Carruthers, *The book of memory. A study of memory in medieval culture*, Cambridge University Press, 1990. Joachim Bumke, *Courtly culture. Literature and society in the high Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1991 (vezi mai cu seamă pp. 14-16). Ceea ce s-a spus despre creştinismul scandinavilor provine din Olaf Olsen, „Le christianisme et les églises", în *Les Vikings*, pp. 152-161 (citat de la p. 155), şi din Gwyn Jones, *A history of the Vikings*, Oxford University Press, 1973, pp. 285-288 (plus un citat din R.G. Poole, *Viking poems on war and peace*, Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 26). Despre convertirea lui Clovis, vezi Patrick J. Geary, *Le monde mérovingien*, Paris, Flammarion, 1989, pp. 106-108. Creştinarea popoarelor baltice este explicată pornind de la Eric Christiansen, *Le crociate del nord. Il Baltico e la frontiera cattolica, 1100-1525*, Bologna, Il Mulino, 1983 (citat de la p. 119). Cele spuse referitor la bulgari şi slavi provin din Francis Conte, *Gli slavi. La civiltà dell'Europa centrale e orientale*, Torino, Einaudi, 1991, *passim*; din John V.A. Fine, *The early medieval Balkans. A critical survey from the sixth to the late twelfth century*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1983, pp. 113-131; Ibn Fadlan, *Voyage chez les Bulgares de la Volga*, Paris, Sindbad, 1988 (citat de la p. 73); César E. Dubler, *Abu Hamid el granadino y su relación de viaje por tierras eurasiáticas*, Madrid, Maestre, 1953 (citat de la pp. 54-55). Despre aportul cultural islamic, vezi Franz Rosenthal, *The classical heritage in Islam*, Londra, Routledge, 1992; Bernard Lewis, „Translation from arabic", în *Islam and the west*, New York, Oxford University Press, 1993, pp. 61-71

(citat de la p. 61); Andrew M. Watson, *Agricultural innovation in the early islamic world*, Cambridge University Press, 1983; Donald Hill, *A history of engineering in classical and medieval times*, Londra, Croom Helm, 1984; Ahmad Y. al-Hassan şi D.R. Hill, *Islamic technology. An illustrated history*, Cambridge University Press/Unesco, 1988; J.M. Millas Vallicrosa, *Assaig d'historia de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*, Barcelona, Edicions Científiques Catalanes, 1983; Said al-Andalusi, *Science in the medieval world. Book of the categories of nations*, Austin, University of Texas Press, 1991 (citate de la pp. 11 şi 32). Omul de ştiinţă menţionat este J.D. Barrow, *Pi in the sky. Counting, thinking and being*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 92 (în pregătire, la Crítica, Barcelona, traducerea în spaniolă). Imaginea asupra evoluţiei populaţiei şi a „regionalizării" sale provine de la C.M. Evedy şi R. Jones, *Atlas of World population history*, Londra, Allen Lane, 1978; J. Cox Russell, *Medieval regions and their cities*, Newton Abbott, David and Charles, 1972, şi Paul Bairoch, *De Jéricho à Mexico. Villes et économies dans l'histoire*, Paris, Gallimard, 1985 (tabel de estimări comparate la p. 668). Despre dezvoltarea comerţului, vezi R.S. López, *La revolución comercial en la Europa medieval*, Barcelona, El Albir, 1981, iar despre schimbările tehnologice, Lynn White Jr., *Medieval religion and technology*, Berkeley, University of California Press, 1986 (1978), şi Arnold Pacey, *The maze of ingenuity. Ideas and idealism in the development of technology*, Cambridge, Mass., The M.I.T. Press, 1992[2]. În ceea ce priveşte caracterul „exploziv" al creşterii economice, ideile provin de la Alexander Murray, *Razón y sociedad en la Edad Media*, Madrid, Taurus, 1982, p. 63. R.L. Benson *et al.* (eds.), *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Toronto, University of Toronto Press, 1991. Cu privire la invenţie, ne-am inspirat din cartea lui Lynn White Jr. citată anterior, p. 219. Paragrafele referitoare la naşterea feudalismului se bazează pe Geroges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978 (există traducerea în spaniolă: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Ediciones Petrel, 1980), şi *La société aux XI[e] et XII[e] siècles dans la région maconnaise*, Paris, École Pratique de Hautes Etudes, 1971 (citat de la p. 481); Pierre Bonnassie *et al.*, *Estructuras feudales y feudalismo en el mundo mediterráneo*, Barcelona, Crítica, 1984; Pierre Toubert, *Castillos, señores y campesinos en la Italia medieval*, Barcelona, Crítica, 1990; Paul Freedman, *The origins of peasant servitude in medieval Catalonia*, Cambridge University Press, 1991 etc. Viziunea „binară" şahistă îi aparţine lui Jacques de Cessoles, *Liber de moribus hominum (cca* 1300), care a apărut şi într-o versiune catalană în secolul al XV-lea, publicată în 1902. Cea „revoluţionară" îi aparţine lui Guy Bois, *La revolución del año mil*, Barcelona, Crítica, 1991, cu citate literale de la pp. 158-160. Cea mai nuanţată, expusă în continuare, îi aparţine lui Lluís To Figueras, *El monestir de Santa Maria de Cervià i la pagesia: una*

anàlisi local del canvi feudal, Barcelona, Fundació Vives i Casajuana, 1991. Pentru ceea ce s-a spus despre cavaleri, s-au preluat date și idei de la Jean Flori, *L'essor de la chevalerie, XI^e^-XII^e^ siècles*, Geneva, Droz, 1986; Maurice Keen, *Chivalry*, New Haven, Yale University Press, 1984; din lucrările lui Bernard S. Bahcrach și Rosemary Ascherl, în H. Chickering și T.H. Seiler (eds.), *The study of chivalry. Resources and approaches*, Kalamazzo, Western Michigan Publications, 1988; Hans Delbruck, *Medieval warfare (History of the art of war, III)*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990; Jim Bradbury, *The medieval siege*, Woodbridge, The Boydell Press, 1992 (s-a preluat din această carte un text din *Historia Novella* de William de Malmesbury, de la p. 76, și un citat de la p. 71). Despre Grigore al VII-lea, „reforma gregoriană" și consolidarea papalității, s-au urmat în special idei din Gerd Tellenbach, *The church in western Europe from the tenth to the early twelfth century*, Cambridge University Press, 1993; I.S. Robinson, *The Papacy, 1073-1198. Continuity and innovation*, Cambridge University Press, 1990, și Colin Morris, *The papal monarchy. The western church from 1050 to 1250*, Oxford, Clarendon Press, 1991. Pentru ceea ce se spune despre atitudinile față de sex și familie, vezi Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre: le mariage dans la France féodale*, Paris, 1981; Jean-Louis Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale, VI^e^-XI^e^ siècles*, Paris, Seuil, 1983 etc. Despre „Pacea lui Dumnezeu", vezi Thomas Head și Richard Landes (eds.), *The Peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000*, Ithaca, Cornell University Press, 1992. Imaginea novatoare despre care vorbesc se poate regăsi, spre exemplu, în cartea deja citată a lui Richard Hodges, *Dark age economics. The origins of towns and trade, A.D. 600-1000*. Despre creșterea agrară în Evul Mediu timpuriu, vezi volumul colectiv *La croissance agricole du haut Moyen Âge. Chronologie, modalité, géographie*, Auch, Centrul Cultural al abației din Flaran, 1990 (Flaran, 10). Despre noile moduri de cultivare a pământului și relația acestora cu organizarea colectivă a țăranilor, vezi J. Guilaine (ed.), *Pour une archéologie agraire*, Paris, Armand Colin, 1991; John Langdon, *Horses, oxen and technological innovation*, Cambridge University Press, 1986; Werner Rösener, *Los campesinos en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 60-80; Richard C. Hoffmann, „Medieval origins of the common fields", în W.N. Parker și E.L. Jones (eds.), *European peasants and their markets*, Princeton University Press, 1975, pp. 23-71; Léopold Genicot, *Comunidades rurales en el Occidente medieval*, Barcelona, Crítica, 1993; A. Guarducci (ed.), *Agricoltura e transformazione dell'ambiente, secoli XIII-XVIII*, Prato, Istituto Datini, 1984, și *Forme ed evoluzione del lavoro in Europa: XII-XVIII secc.*, Florența, Le Monnier, 1991, pp. 41-53. Și cartea, foarte importantă, deși discutabilă, a lui Eric Kerridge, *The common fields of England*, Manchester University Press, 1992, care consideră adoptarea

acestui sistem drept „unul dintre cele mai importante evenimente din istoria lumii occidentale" (p. 128). Despre orașele Europei barbare, vezi B. Cunliffe, *Greeks, Romans and Barbarians. Spheres of interaction*, Londra, B.T. Batsford, 1988; Peter Sawyer, „Early fairs and markets in England and Scandinavia", în B.L. Anderson și A.J.H. Latham (eds.), *The market in history*, Londra, Croom Helm, 1986, pp. 59-77; K. Randsborg, *The first millenium A.D.*, pp. 82-119; Nikolai Todorov, *The Balkan city, 1400-1900*, Seattle, University of Washington Press, 1983. Estimările cu privire la orașele europene în jurul anului 1000 s-au făcut pornind de la datele furnizate de Paul Bairoch, J. Batou și P. Châvre, *La population des villes européennes de 800 à 1850*, Geneva, Droz, 1988. Vezi tabelul de la p. 235 din cartea deja citată a lui Russell, *Medieval regions and their cities*. Philip D. Curtin, *Cross cultural trade in world history*, Cambridge University Press, 1984 (pp. 8-9). Pentru o viziune comparată a „orașelor comerciale" din diferite epoci și culturi, vezi cartea postumă a lui Spiro Kostof, *The city assembled. The elements of urban form through history*, Londra, Thames and Hudson, 1992, pp. 92-102. Despre „orașele-port" asiatice, vezi Frank Broeze (ed.), *Brides of the sea. Port cities of Asia from the 16th-20th centuries*, Kensington, New South Wales University Press, 1989, și concret despre Melaka, Luis Filipe Ferreira Reis Thomaz, „The Malay sultanate of Melaka", în A. Reid (ed.), *Southeast Asia in the early modern era*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, pp. 69-90. În sfârșit, A.D. van der Woude *et al.*, *Urbanization in history. A process of dynamic interactions*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

Capitolul 4
Oglinda diavolului

O excelentă viziune asupra „închistării" europene ne oferă R.I. Moore, *La formación de una sociedad represora*, Barcelona, Crítica, 1989. Despre originea cruciadelor, vezi Carl Erdmann, *The origin of the idea of Crusade*, Princeton University Press, 1977; Jean Flori, „Une ou plusieurs «première croisade»", în *Revue Historique*, CCLXXXV, 1 (ianuarie-martie 1991), pp. 3-27. Despre Inchiziție, vezi H.C. Lea, după recenta ediție în limba franceză, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, Grenoble, Jérôme Millon, 1986-1990, 3 volume. Interpretarea bătăliei de la Poitiers îi aparține lui Bernard Lewis, *The muslim discovery of Europe*, Londra, Weidenfeld and Nicolson, 1982, pp. 18-20 (o carte mult folosită în acest capitol). De același autor, *Islam and the West*, New York, Oxford University Press, 1993. Din William Montgomery Watt, *Muslim-Christian encounters. Perceptions and misperceptions*, Londra, Routledge, 1991, s-a preluat percepția creștinismului de către musulmani. Referirile la Coran sunt la VI, 85 (Iisus

ca profet), XXI, 91 (fecioria Mariei) și IX, 29 (plata unui tribut de către creștini și evrei). Viziunea arabilor asupra lumii, din Dolors Bramon, *El mundo en el siglo XII: El tratado de al-Zuhri*, Sabadell, Ausa, 1991; Aziz al-Azmeh, „Barbarians in arab eyes", *Past and Present*, nr. 134 (1992), pp. 3-18, iar evaluarea puterii diverșilor suverani, din André Wink, *Al-Hind. The making of the Indo-islamic world. I: Early medieval India and the expansion of Islam, 7th-11th centuries*, Leiden, E.J. Brill, 1991, p. 226. Mărturiile călătorilor musulmani provin de la Ibn Jubayr, *A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos. Rihla*, Barcelona, Serbal, 1988 (citat de la p. 376); de la Ibn Battutah, *A través del Islam*, Madrid, Editora Nacional, 1981 (citat de la p. 442) și de la Ibn Khaldún, *Le voyage d'Occident et d'Orient*, ed. Abdesselam Cheddadi, Paris, Sindbad, 1980. Despre lipsa călătorilor musulmani în Europa, vezi Lewis, *The muslim discovery of Europe*, pp. 89-133; despre percepția asupra murdăriei europenilor, *ibidem*, pp. 280-281. Citatul este din *Histoire anonyme de la Première Croisade*, ed. L. Brehier, Paris, Les Belles Lettres, 1964, pp. 216-217. Relația dintre revoluția agricolă, urbanizare și dezvoltarea culturală a fost descrisă de Andrew M. Watson, *Agricultural innovation in the early Islamic world*, Cambridge University Press, 1983. Despre industria textilă, vezi cartea postumă a lui Maurice Lombard, *Les textiles dans le monde musulman, VII^e-XII^e siècles*, Paris – Haga, Mouton, 1978. Despre cultură, M.J.L Young, J.D. Latham și R.B. Sergeant (eds.), *Religion, learning and science in the Abbasid period*, Cambridge University Press, 1990; A.A. Duri, *The rise of historical writing among the Arabs*, Princeton, University Press, 1983. Citatul din Ibn Khaldún este din *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*, traducere de V. Monteil, Paris, Sindbad, 1978, I, p. 69. Despre cucerire și asimilare, vezi Maurice Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur*, Paris, Flammarion, 1971; Ira M. Lapidus, *A history of islamic societies*, Cambridge University Press, 1988 (un citat literal de la p. 251) și, mai ales, Speros Vryonis Jr., *The decline of medieval hellenism in Asia Minor and the process of islamization form the eleventh through the fifteenth century*, Berkeley, University of California Press, 1971, lucrare mult folosită. Istoria comerțului a fost reconstituită mai cu seamă pornind de la Eliyahu Ashtor, *Levant trade in the later Middle Ages*, Princeton University Press, 1983. Citatul din Ibn Jubayr este din *A través del Oriente*, p. 336. Reflecțiile asupra „Bizanțului" se bazează în bună măsură pe cartea lui A.P. Kazhdan și A.W. Epstein, *Change in byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries*, Berkeley, University of California Press, 1985. Citatul din Condorcet este din *Almanach anti-superstitieux*, Paris, CNRS, 1992, p. 98 (textul datează din jurul anului 1774). Există și un citat din E.R.A. Sewter, din introducerea la traducerea pe care a realizat-o din M. Psellus, *Fourteen byzantine rulers*, Harmondsworth, Penguin, 1966, p. 9. Ideile referitoare la necunoașterea culturii clasice în Occident provin

din Ernst Robert Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Florenţa, La Nuova Italia, 1993 (1948), pp. 447-451. Despre creştinismul oriental, vezi Denis Sinor (ed.), *The Cambridge history of early inner Asia*, Cambridge University Press, 1990, *passim* (citat de la p. 266); René Grousset, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, Paris, Perrin, 1991 (1934-1936), III, pp. 562-727; Garth Fowden, *Empire to commonwealth*, Princeton University Press, 1993, şi, mai ales, splendida carte a lui Lev Gumilev, *La búsqueda de un reino imaginario. La leyenda del Preste Juan*, Barcelona, Crítica, 1994. Am folosit şi *Historia secreta de los mongoles*, în traducerea engleză a lui Urgunge Onon (Leiden, E.J. Brill, 1990), şi am dat un citat din 103 (p. 33). Cu privire la intrarea în Damasc, vezi Lewis, *Islam and the West*, p. 51. Paragrafele următoare cuprind citate din Colin Morris, *The papal monarchy*, pp. 339-344, şi Sophia Menache, *The Vox Dei. Communication in the Middle Ages*, New York, Oxford University Press, 1990. Citatul referitor la „reacţia populară" provine din articolul lui J. Le Goff, „Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne", *Annales*, 22, nr. 4 (1967), pp. 780-791. Următorul este din Heinrich Fichtenau, *Living in the tenth century. Mentalities and social orders*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 303. O bună privire de ansamblu asupra ereziei medievale ne oferă Malcom Lambert, *Medieval heresy. Popular movements from Bogomil to Hus*, Londra, Edward Arnold, 1977, însă pe această temă există o bibliografie extrem de vastă. Cu privire la Gioacchino da Fiore şi doctrina sa, m-am folosit mai ales de lucrările lui Marjorie Reeves. Despre milenarism şi sfârşitul lumii, Bernard McGinn, *Visions of the end. Apocalyptic traditions in the Middle Ages*, New York, Columbia University Press, 1979. Despre „umiliţi" şi valdezi, Lester K. Little, *Religious poverty and the profit economy in medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1978; Brenda Bolton, „Innocent III's treatment of the «humiliati»", în *Popular belief and practice*, pp. 73-82; Euan Cameron, *The reformation of the heretics. The waldenses of the Alps, 1480-1580*, Oxford, Clarendon Press, 1984; Norman Cohn, *Europe's inner demons*, Londra, Pimlico, 1993, pp. 51-61. Citatele din Guibert de Nogent provin din memoriile sale (III, cap. 17), versiunea lui John F. Benton, *Self and society in medieval France*, Toronto, University of Toronto Press, 1989, pp. 212-213. Pentru bogomilism, vezi Dimitar Angelov, *Il bogomilismo. Un'eresia medievale bulgara*, Roma, Bulzoni, 1979; Borislav Primov, *Les bougres*, Paris, Payot, 1975; Jordan Ivanov, *Livres et légendes bogomiles. Aux sources du catharisme*, Paris, Maisonneuve et Larosse, 1976 (1925). În ceea ce priveşte ideile despre lumea de dincolo, Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981 (există şi traducerea în spaniolă, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989[2]). În legătură cu catarismul, m-am bazat mai ales pe lucrările lui Jean Duvernoy şi, mai ales, pe două dintre splendidele sale volume de sinteză, *La réligion des*

cathares şi *L'histoire des cathares*, Toulouse, Privat, 1986, dar şi pe *Les cathares en Languedoc*, Toulouse, Privat, 1989 (1968), şi *Inquisition à Pamiers*, Toulouse, Privat, 1986, din care am preluat citate literale de la pp. 36, 61, 107 şi 126. S-au preluat câteva elemente şi din antologia bilingvă, îngrijită de René Nelli, *Écrivains anticonformistes du Moyen-Âge occitan : Hérétiques et politiques*, Paris, Phébus, 1977 (citat literal de la p. 40), precum şi din mai multe volume din *Cahiers de Fanjeux*, mai ales din numărul 20, *Effacement du catharisme ? (XIII^e^-XIV^e^ s.)*, Toulouse, Privat, 1985. M-am folosit, de asemenea, de reeditarea lui Joseph R. Strayer, *The Albigensian crusade* (cu un nou epilog de Carol Lansing), Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992 (1971) : am reprodus un citat de la p. 76 şi am folosit multe informaţii din excelentul volum al lui Lansing. Citatul din *La chanson de la croisade albigeoise*, Paris, Librairie Générale Française, 1989, este de la p. 536. Martin Aurell, *La vielle et l'epée. Troubadours et politique en Provence au XIII^e^ siècle*, Paris, Aubier, 1989, pp. 51-58 şi *passim*. Citatele din Peire Cardenal, dar nu şi interpretările acestora, le-am preluat din Martín de Riquer, *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelona, Ariel, 1983, III, pp. 1500-1514. Din ampla bibliografie referitoare la evrei folosită, am preluat citate din Steven B. Bowman, *The Jews of Byzantium, 1204-1453*, Alabama, University of Alabama Press, 1985 (p. 177) ; Jean Delumeau, *La peur en Occident*, Paris, Hachette, 1988 (p. 359) ; Norman Roth, „Maimonides as Spaniard : national consciousness of a medieval jew", în *Maimonides. Essay and texts, 850th anniversary*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1985, pp. 139-153. Plângerile evreilor împotriva cămătarilor creştini sunt descrise în Luis Rubio García, *Los judíos de Murcia en la baja Edad Media, 1350-1500*, Murcia, Universidad, 1992, pp. 46-48. Despre crimele rituale, vezi R. Po-chia Hsia, *The myth of ritual murder*, New Haven, Yale University Press, 1988, şi *Trent 1475. Stories of a ritual murder*, New Haven, Yale University Press, 1992. S-au mai folosit texte din Evul Mediu şi începuturile timpurilor moderne, ca Selomoh ibn Verga, *La vara de Yehudah*, Barcelona, Riopiedras, 1991 ; Abraham ben David, *Sefer ha-Kabalah : Libro de la tradición*, Valencia, Anubar, 1972 ; Sant Vicens Ferrer, *Sermons*, Barcelona, Barcino, 1932-1988 (un citat din III, p. 14).

Capitolul 5
Oglinda rustică

Bibliografia asupra „crizei" din Evul Mediu târziu este practic de necuprins. Se pot utiliza ghidurile bibliografice incluse în Frantisek Graus, *Das Spätmittelalter als Krisenzeit*, Praga, Mediaevalia Bohemica, I, 1, 1969 ; Ferdinand Seibt şi Winfried Eberhard (eds.), *Europa 1400. La crisis*

de la baja Edad Media, Barcelona, Crítica, 1993, sau John Day, „Crises and trends in the late Middle Ages", în *The medieval market economy*, Oxford, Blackwell, 1987. Citatul este din Ausiàs March, 6, vv. 33-36. Despre ciumă, ne vom raporta la cartea fundamentală a lui Jean Noël Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Paris – Haga, Mouton, 1975; însă literatura pe acest subiect este extrem de vastă. Citatele din Villani sunt din *Cronica. Con le continuazioni di Matteo e Filippo*, ed. de G. Aquilecchia, Torino, Einaudi, 1979, pp. 287-288 (despre cutremure) şi 196-198 şi 273-275 (despre criza financiară). Din bibliografia referitoare la criza socială din Italia s-au preluat citate din Lauro Martines (ed.), *Violence and civil disorder in Italian cities, 1200-1500*, Berkeley, University of California Press, 1972 (pp. 351-353). Ceea ce se spune despre *potenze* provine de la Richard C. Trexler, *Public life in Renaissance Florence*, Ithaca, Cornell University Press, 1991 (1980), iar consideraţiile asupra construcţiilor şi consumului de lux, de la Richard A. Goldthwaite, *The building of Renaissance Florence. An economic and social history*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990 (1980), cu un citat de la p. 425. Citatul din Evanghelie este din *II Petru* 3.13; cele din Machiavelli, din *Istorie fiorentine*, cartea a treia, I şi XIII. Am folosit scrierile lui Savonarola prin intermediul versiunii lor în franceză, pregătită de J.L. Fournel şi J.C. Zancarini, *Savonarola, Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, Paris, Seuil, 1993 (citatul provine din „Tratatul despre modul de conducere şi guvernare a oraşului Florenţa", III, 1; în această ediţie, la p. 172). În privinţa ideilor despre Anglia, îi datorez mult lui Bruce M.S. Campbell (ed.), *Before the Black Death. Studies in the „crisis" of early fourteenth century*, Manchester University Press, 1991; L.R. Poos, *A rural society after the Black Death. Essex, 1350-1525*, Cambridge University Press, 1991; Christopher Dyer, *Lords and peasants in a changing society. The estates of the bishopic of Worcester 680-1540*, Cambridge University Press, 1980, şi, în general, operelor lui R.H. Hilton şi A.R. Bridbury, N. Swanson, *Chruch and society in late medieval England*, Oxford, Blackwell, 1989; Mavis Mate, „The economic and social roots of medieval popular rebellion: Sussex in 1450-1451", *Economic History Review*, XLV, 4 (1992), pp. 661-676. Despre „legile de vânătoare" şi revoltele populare (prima datând din 1389-1390), R.B. Manning, *Hunters and poachers*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 57-58. Citatul din *Piers the Plowman* este din prolog, v. 67 (ceea ce nu înseamnă că poemul ar fi avut intenţiile pe care i le-au atribuit unii). Despre revoluţia husită, vezi lucrările lui Joseph Macek, F.M. Bartos şi Frantisek Smahel (în plus, de acest din urmă autor, şi „The idea of nation in hussite Bohemia", *Historica*, 17, 1969, pp. 93-197); Stanislaw Bylina, „Le mouvement hussite devant les problèmes nationaux", în D. Loades şi K. Walsh (eds.), *Faith and identity: Christian political experience*, Oxford, Blackwell, 1990, pp. 57-67. Cu privire la războiul

ţărănesc, ar trebui să începem cu utila prezentare a lui Tom Scott, „The Peasants' war: a historiographical review", *Historical Journal*, 22 (1979), pp. 693-720 şi 963-974. Despre Hans Behem, vezi Richard Wunderli, *Peasant fires. The drummer of Niklashausen*, Bloomington, Indiana University Press, 1992. S-au utilizat, de asemenea, volumele colective compilate de Peter Blickle şi de Tom Scott şi Bob Scribner şi de James M. Stayer. Despre originile Reformei, vezi R. Po-Chia Hsia (ed.), *The German people and the reformation*, Ithaca, Cornell University Press, 1988; Andrew Pettegree, *The early reformation in Europe*, Cambridge University Press, 1992; Heiko A. Oberman, *The dawn of the reformation*, Edinburgh, T.&T. Clark, 1992; Josef Macek, *La riforma popolare*, Florenţa, Sansoni, 1973 (de unde s-a preluat textul despre moartea lui Hutter); G.H. Williams, *La reforma radical*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1983, şi antologia de texte a lui M.G. Baylor (ed.), *The radical reformation*, Cambridge University Press, 1991. Proiectul de monument dedicat unui ţăran mort, schiţat de Dürer, s-a dorit a fi intrepretat ca o glumă (Erwin Panofsky, *Vida y arte de Alberto Durero*, Madrid, Alianza, 1989, p. 243), ceea ce dovedeşte necunoaşterea legăturilor sale cu oamenii implicaţi în război (Jane Campbell Hutchison, *Albrecht Dürer. A biography*, Princeton University Press, 1990, pp. 181-182). Textele folosite din Luis Vives sunt *Tratado de socorro de los pobres*, ediţie îngrijită de Pedro Carasa, Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales, 1992, şi *De la comunidad de los bienes*, în W. Gonzáles-Oliveros, *Humanismo frente a comunismo*, Valladolid, Caldrón, 1937. Despre reprezentările satirice şi populare în arta medievală, am folosit idei din Michael Camille, *Images on the edge. The margins of medieval art*, Londra, Reaktion Books, 1992, şi Claude Gaignebet şi J. Dominique Lajoux, *Art profane et religion populaire au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1985. Despre literatură, vezi R. Howard Bloch, *The scandal of the fabliaux*, Chicago, University of Chicago Press, 1986; Lucia Lazzerini, *Il testo trasgressivo. Testi marginali, provocatori, irregolari dal medioevo al cinquecento*, Milano, Franco Angeli, 1988; R. Wolf-Bonvin, *La chevalerie de sots*, Paris, Stock, 1990. Despre serbări, Jacques Heers, *Carnavales y fiestas de locos*, Barcelona, Península, 1988. Despre „cultura populară" în general, cartea deja citată a lui Heinrich Fichtenau; Mihail Bahtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Barcelona, Barral, 1971; Aaron Gurjewitsch, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990, *Medieval popular culture. Problems of belief and perception*, Cambridge University Press, 1988, şi *Historical anthropology of the Middle Ages*, Cambridge, Polity Press, 1992; Pieter Spierenburg, *The broken spell. A cultural and anthropological history of preindustrial Europe*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1991, şi încă două volume colective publicate de C.J. Cuming şi Derek Baker, respectiv de Steven L. Kaplan. Interpretarea lui Brueghel (cea criticată îi aparţine lui M. Mullett) se bazează

pe Ross H. Frank, „An interpretation of Land of Cockaigne (1567) by Pieter Bruegel the Elder", *The sixteenth century journal*, XXII (1991), pp. 299-329. Despre Rabelais, pe lângă Lucien Febvre şi Bahtin, m-am mai inspirat din Madelaine Lazard, *Rabelais. L'humaniste*, Paris, Hachette, 1993. În ceea ce priveşte textele, m-am folosit de acele *fabliaux* care apar în ediţia lui Luciano Rossi şi William Straub (1992), *Aucassin et Nicolette* şi *Pathelin* în cea a lui Jean Dufournet, *Trubert* în cea a lui R. Wolf-Bonvin, *Les evangiles des quenouilles* în cea a lui Jacques Lacarrière (Paris, Imago, 1987) şi selecţia de *Farces du Moyen Âge* îngrijită de André Tissier (Paris, Flammarion, 1984). Citatul din *Roman de Renart* este din *branche* IX, 311-317. Cel din Machiavelli, din *Dell'asino d'oro*, 139-141. Rabelais este utilizat aşa cum apare în ediţia lui Boulenger şi Scheler în colecţia „La Pléiade"; textele citate literal provin din *Pantagruel*, VIII, şi *Le tiers livre*, VI. Versurile de Ronsard sunt din „Continuation du discours des misères de ce temps", 7-8.

Capitolul 6
Oglinda curtenească

Primele paragrafe îi datorează mult lui Heikki Ylikangas, „The historical connection of European peasant revolts", *Scandinavian journal of history*, 16, 2 (1991), pp. 85-104, şi lui Jean Jacquart, „L'échec des resistances paysannes", în G. Duby şi A. Wallon (eds.), *Histoire de la France rurale*, Paris, Seuil, 1992 (1975), II, pp. 312-341. Cifrele au fost preluate de la Peter Blickle, *Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300-1800*, München, 1988, p. 13. Francis Rapp, *Les origines médiévales de l'Allemagne moderne*, Paris, Aubier, 1989 (citat de la p. 332). Din ampla bibliografie utilizată referitoare la vrăjitorie şi la vânătoarea de vrăjitoare, s-au preluat citate textuale din Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, Paris, 1587 (ediţie facsimil din 1979; pp. 1, 35 şi 219); W. Andersen, „«Os vulvae» in «Proverbs» and in the *Malleus Maleficarum*", *History of European Ideas*, 14, nr. 5 (1992), pp. 715-722; Robert Muchembled, *Société et mentalités dans la France moderne, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Armand Colin, 1990 (pp. 110-111). Citatul despre episcopul din Nîmes provine din E.-G. Leonard, *Mon village sous Louis XV*, Paris, PUF, 1984[2], p. 236; Francisco Bethencourt, *O imaginário da magia. Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*, Lisabona, Universidade Aberta, 1987 (pp. 258-260); A.Th. van Deursen, *Plain lives in a golden age*, Cambridge University Press, 1991, pp. 241-253. Citatul din părintele Francisco Garau este din *La fe triunfante*, ed. L. Muntaner, Palma de Mallorca, 1984, p. 51. Din bibliografia referitoare la mauri, voi menţiona doar lucrarea despre condamnarea lor de către Inchiziţie, L. Perez, L. Muntaner şi M. Colom, *El tribunal de la inquisición*

en Mallorca. Relación de causas de fe, 1578-1806, I, Mallorca, M. Font, 1986, p. 4. Pentru o mai bună situare a evenimentelor, vezi M. Colom, *La inquisición en Mallorca, 1488-1578*, Barcelona, Curial, 1992. Despre uşurinţa cu care puteau fi transformaţi în sclavi mahomedanii din Granada după Renconquista, vezi Ángel Galán, *Los mudéjares del Reino de Granada*, Granada, Universidad, 1991, pp. 322-328. Textul lui Cervantes provine din ale sale *Novelas ejemplares : „El coloquio de los perros"*. Pentru o viziune globală a epocii de glorie a iudaismului european, vezi Jonathan I. Israel, *European jewry in the age of mercantilism, 1550-1750*, Oxford, Clarendon Press, 1985. M-am ferit de literatura repetitivă recentă despre Inchiziţie : cifrele legate de procese provin din Michèle Escamilla-Colin, *Crimes et châtiments dans l'Espagne inquisitoriale*, Paris, Berg International, 1992 (2 vol.). Despre diaspora, vezi mărturia personală a lui Yosef Ha-Kohen, *El valle del llanto*, Barcelona, Riopiedras, 1989, şi R. Barnett şi W. Schwab, *The western sephardim*, Grendon, Gibraltar Books, 1989 ; referitor la Sabatai Zevi, cărţile lui Gershom Sholem. Despre „recucerirea religioasă" din Germania, R. Po-Chia Hsia, *Social discipline in the Reformation. Central Europe 1550-1750*, Londra, Routledge, 1992 ; mai cu seamă splendida carte a lui Thomas Robisheaux, *Rural society and the search for order in early modern Germany*, Cambridge University Press, 1989 (citat de la p. 90 şi multe idei preluate de aici), şi David Warren Sabean, *Power in the blood. Popular culture and village discourse in early modern Germany*, Cambridge University Press, 1987. Pentru Anglia, G.R. Elton, *Policy and police. The enforcement of the reformation in the age of Thomas Cromwell*, Cambridge University Press, 1985 ; S. Doran şi C. Durston, *Princes, pastors and people. The church and religion in England, 1529-1689*, Londra, Routledge, 1991 ; Robert Whiting, *The blind devotion of the people. Popular religion and the english reformation*, Cambridge University Press, 1984, şi alte lucrări de Margaret Spufford, Anthony Fletcher şi John Stevenson. Pentru Franţa, vezi Robin Griggs, *Communities of belief. Cultural and social tension in early modern France*, Oxford, Clarendon Press, 1989 (citat de la p. 381) ; Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, 2 vol. (citat din I, p. 114) ; Louis Châtellier, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne, XVI^e^-XIX^e^ siècles*, Paris, Aubier, 1993, şi diverse lucrări ale lui Muchembled. Despre Spania, mai ales Henry Kamen, *The phoenix and the flame. Catalonia and the counter-reformation*, New Haven, Yale University Press, 1993 ; Sara T. Nalle, *God in La Mancha. Religious reform and the people of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992 ; William A. Christian Jr., *Local religion in sixteenth century Spain*, Princeton University Press, 1989 etc. Exorcizarea celor cincisprezece milioane de demoni este povestită de Barrionuevo, dar eu am preluat-o de la Fernando Ortiz, *Historia de una pelea cubana contra los*

demonios, Havana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 129. Despre „inflaţia cultului morţilor", vezi Ana Guerrero Mayllo, *Familia y vida cotidiana de una élite de poder. Los regidores madrileños en tiempos de Felipe II*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 375-389, şi Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 57-65, 471-479 şi 640-650. Despre blasfemie în Franţa, Elizabeth Belmas, „La montée des blasphèmes à l'Âge Moderne du Moyen Âge au XVII[e] siècle", în J. Delumeau (ed.), *Injures et blasphèmes*, Paris, Imago, 1989, pp. 13-33 (pentru Spania, Nalle, p. 62). Istoria confesiunii, în Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII[e]-XVIII[e] siècles*, Paris, Fayard, 1983, şi *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII[e]-XVIII[e] siècles*, Paris, Fayard, 1990 [trad.rom. : *Păcatul şi frica. Culpabilitatea în Occident, secolele XIII-XVIII*, Polirom, Iaşi, 1998 ; *Mărturisirea şi iertarea. Dificultăţile confesiunii, secolele XIII-XVIII*, Polirom, Iaşi, 1998 – n.tr.] ; J.T. McNeill şi H.M. Gamer, *Medieval handbooks of penance*, New York, Columbia University Press, 1990 (1938) ; Gérard Sivery, *Terroirs et communautés rurales dans l'Europe occidentale au Moyen Âge*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1990 (citat de la pp. 206-207) ; Albert R. Jonsen şi Stephen Toulmin, *The abuse of casuistry. A history of moral reasoning*, Berkeley, University of California Press, 1988. Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores y penitentes*, Barcelona, Claudio Bornat, 1567 ; Jaime de Corella, *Práctica del confesionario*, Madrid, Herederos de Juan García, 1743 (1687) ; Antoine Arnauld, *Œuvres*, t. XXIII, Paris – Lausanne, Sigismond d'Arnay, 1779, pp. I-V, şi, mai ales, José Gavarri, *Noticias singularísimas... de las preguntas necesarias que deven hazer los padres confesores con las personas que oyen de confesión*, Barcelona, Pedro Pablo Matheu, 1677, din care s-au preluat mai multe citate. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, Gallimard, 1952 (citat din I, pp. 634-635). Ceea ce se spune despre Galicia provine de la Pegerto Saavedra, *A vida cotiá en Galicia de 1550-1850*, Santiago, Universidad, 1992 (p. 179) (există traducerea în spaniolă, la Crítica, Barcelona, sub tipar). Despre sacralizarea familiei şi culpabilizarea sexualităţii, vezi Arlette Farge şi Michel Foucault, *Le désordre des familles*, Paris, Gallimard, 1982 ; P. Laslett, K. Oosterveen şi R.M. Smith (eds.), *Bastardy and its comparative history*, Londra, Edward Arnold, 1980 ; Richard Davenport-Hines, *Sex, death and punishment*, Londra, Collins, 1990 ; R.P. Maccubin (ed.), *'Tis nature's fault. Unauthorized sexuality during the Enlightenment*, New York, Cambridge University Press, 1987 ; Lynn Hunt (ed.), *The invention of pornography*, New York, Zone Books, 1993 etc. Despre sexualitatea ţărănească, vezi Jean-Louis Flandrin, *Les amours paysannes*, Paris, Gallimard, 1975 ; G.R. Quaife, *Wanton wenches and wayward wives. Peasants and illicit sex in early seventeenth century England*, Londra, Croom Helm, 1979 ; J. Michael Phayer, *Sexual liberation and religion in nineteenth century Europe*, Londra, Crown Helm,

1977; J. Liliequist, „Peasants against nature: crossing the boundaries between man and animal in seventeenth and eighteenth-century Sweden", în J.C. Fout (ed.), *Forbidden history. The state, society and the regulation of sexuality in modern Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pp. 57-87, şi E.P. Thompson, „The sale of wives", în *Customs in common*, Londra, Merlin Press, 1991, pp. 404-466 (există traducerea în spaniolă, la Crítica, Barcelona, sub tipar). În plus, Romano Canosa, *La restaurazione sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1993. Despre funcţia „moralizatoare" a medicinei, vezi Alex Comfort, *The anxiety makers*, Londra, Panther, 1968; J. Stengers şi A. van Neck, *Histoire d'une grande peur: la masturbation*, Bruxelles, Université, 1984; Frank Mort, *Dangerous sexualities. Medico-moral politics in England since 1830*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1987. Cele spuse despre prostituţia din Paris, din E.-M. Benabou, *La prostitution et la police des mœurs au XVIII^e siècle*, Paris, Perrin, 1987. Critică interpretările lui Elias Hans Peter Duerr, *Nudita e vergogna. Il mito del processo de civilizzacione*, Veneţia, Marsilio, 1991. Pentru Evul Mediu, vezi splendida carte a lui Joachim Bumke, *Courtly culture. Literature and society in the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1991 (citat de la p. 307). Pentru perioada de trecere de la Evul Mediu la Renaştere, Aldo Scaglione, *Knights at court. Courtliness, chivalry and courtesy from Ottonian Germany to the Italian Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1991. Gregory Hanlon, *L'univers des gens de bien*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1989. Despre lupta împotriva culturii populare, cartea fundamentală a lui Peter Burke, *Popular culture in early modern Europe*, Londra, Temple Smith, 1978 (există traducerea în spaniolă: *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1991), căruia îi datorez mai mult decât aş putea spune în această scurtă menţiune bibliografică. Despre însuşirea şi „gramatizarea" limbilor vulgare s-a folosit, ca ghid general, volumul al doilea, „Le développement de la grammaire occidentale", al operei colective, coordonată de Sylvain Auroux, *Histoire des idées linguistiques*, Liège, Mardaga, 1992, şi Peter Burke, *Lingua, società e storia*, Bari, Laterza, 1990. Despre supravieţuirea limbii latine în Europa modernă, vezi Peter Burke, *The art of conversation*, Cambridge, Polity Press, 1993, pp. 34-65. Afirmaţiile despre Academia Spaniolă provin de la Juan Sempere y Guarinos, *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias y en las artes*, Madrid, Sancha, 1782 (am folosit ediţia facsimil, Madrid, Marcial Pons, 1992), cu citate textuale de la pp. 207, 227 şi 228. Pentru Franţa, vezi Danielle Trudeau, *Les inventeurs du bon usage, 1529-1647*, Paris, Éditions du Minuit, 1992, Marcel Schwab, *Étude sur l'argot français*, Paris, Allia, 1989, şi, mai ales, Raymond Queneau, *Bâtons, chiffres et lettres*, Paris, Gallimard, 1965 (un citat din „Langage académique", p. 50). Referinţa la Malherbe este din „À la reine sur les heureux succes de sa regence", v. 147. Am folosit *Le moyen de parvenir* în

ediţia îngrijită de Iliana Zinguer, Nice, CMMC, 1985. Citatul despre Renaştere este fraza finală din *La cultura del Renacimiento en Italia*, de Burckhardt. Din vasta literatură înnoitoare pe această temă, am reţinut înainte de toate opera lui Eugenio Garin, de la *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano* la *Umanisti artisti scienzati*. Despre magia medivală, vezi cartea deja citată a lui Valerie I.J. Flint, cele ale lui Frances A. Yates, Brian Easlea, *Witch-hunting, magic and the new philisophy*, Brighton, Harvester Press, 1980; Patrick Curry, *Prophecy and power. Astrology in early modern England*, Cambridge, Polity Press, 1989. Textul despre magi ca oameni de ştiinţă se inspiră din E.M. Butler, *The myth of the magus*, Cambridge University Press, 1993 (1948), p. 161. Paolo Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Torino, Einaudi, 1974 (un citat de la p. XXIV) (există traducerea în spaniolă: *Francis Bacon. De la magia a la ciencia*, Madrid, Alianza, 1990). Citatul din Agrippa este din *Filosofía oculta. Magia natural*, Madrid, Alianza, 1992, p. 71. Cel referitor la Galilei, din A. Banfi, *Galileo e suor Maria Celeste*, Milano, All'insegna del pesce d'oro, 1965, p. 37, şi cel din Galilei însuşi, din scrisoarea din 1 ianuarie 1661 către Giuliano de Medici (în *Lettere*, Torino, Einaudi, 1978, p. 20). Textul despre universitatea „scolastică" provine din Juan Millé, *El horóscopo de Lope de Vega*, Buenos Aires, Coni, 1927, p. 12. Despre importanţa pe care au căpătat-o în viaţa lui Newton teologia şi alchimia, vezi Richard S. Westfall, *Never at rest. A biography of Isaac Newton*, Cambridge University Press, 1980, pp. 281-334, şi A. Rupert Hall, *Isaac Newton adventurer in thought*, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 239-242, 372-374 şi 381-386 (citat literal de la p. 381). Celălalt citat despre el este din *Essays in Biography* a lui Keynes. Ar mai trebui să includ aici mare parte din bibliografia lui Christopher Hill şi Margaret C. Jacob. Pentru studiul căilor alternative, vezi Eugenio Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970; J.G.A. Pocock, *The machiavellian moment. Florentine political thought and the atlantic republican tradition*, Princeton University Press, 1975 etc. Despre Olanda, am folosit, în afară de cartea deja citată a lui A.Th. van Deursen, lucrarea lui Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and other heretics*, Princeton University Press, 1989, 2 vol. (din care am preluat citatele indirecte din Prado, I, p. 72), şi mai ales Andrew C. Fix, *Prophecy and reason. The Dutch Collegiants in the early enlightenment*, Princeton University Press, 1991 (am preluat un citat de la p. 23 şi multe idei din această splendidă carte). Am folosit *Tractatus theologico-politicus* al lui Spinoza, în ediţia Shirley şi Gregory (Leiden, Brill, 1989; citate din capitolul XV, p. 230; XVI, p. 239; şi XX, p. 293), *Correspondencia* sa în ediţia J.D. Sánchez Estop (Madrid, Hiperión, 1988) şi *Esperanza de Israel* a lui Menasse ben Israel, în ediţia H. Méchoulan şi G. Hanon (Madrid, Hiperión, 1987; un citat de la p. 111).

Capitolul 7
Oglinda sălbatică

Despre reprezentările celor patru părţi ale lumii în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, vezi A. Pigler, *Barockthemen. Eine Auswahl von Verzeichnissen zur Ikonographie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Budapesta, Akadémiai Kiadó, 1974, II, pp. 521-523; Roelof van Straten, *Einführung in die Ikonographie*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1989, pp. 41-48. Textele lui Cesare Ripa au fost preluate din *Iconología*, Madrid, Akal, 1987 (1593), pp. 102-103. Povestea despre elefantul şi rinocerul dăruiţi papei, în Donald F. Lach, *Asia in the making of Europe* (II, A century of wonder, I), Chicago, University of Chicago Press, 1970, pp. 135-172, şi în M. Massing, „The quest for the exotic: Albrecht Dürer in the Netherlands", în J.A. Levenson (ed.), *Circa 1492. Art in the age of exploration*, New Haven, Yale University Press, 1991, pp. 115-119. Despre schimbarea de percepţie a creştinătăţii din Europa începând cu finele secolului al XVII-lea, vezi M.E. Yapp, „Europe in the Turkish mirror", *Past and present*, nr. 137 (noiembrie 1992), pp. 134-155.

Despre „sălbatic", am preluat cele ce se spun în C. Gaignebet şi J.-D. Lajoux, *Art profane et religion populaire au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1985, pp. 90-136; Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, Mexico, Era, 1992; G.H. Gossen *et al.*, *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 3: La formación del otro*, Madrid, Siglo XXI, 1993; Ronald L. Meek, *Social science and the ignoble savage*, Cambridge University Press, 1976 etc. Citatul din Chrétien de Troyes, *Le chevalier au lion*, vv. 288-289. Cel din Giovan Battista Della Porta, *Della fisonomia dell'uomo*, Parma, Ugo Guanda, 1988 (1610), p. 102. Voi omite bibliografia asupra descoperirilor, mai ales pe cea referitoare la secolul al XV-lea. Apare un citat din Robert Himmerich y Valencia, *The Encomendero of New Spain, 1521-1555*, Austin, University of Texas Press, 1991 (p. 104). Cele spuse despre religie datorează mult cărţilor lui Nancy M. Farris, Inga Glendinen şi G.D. Jones despre cultura maya şi a lui Pierre Duviols despre Anzi. Despre scalvia indigenă, există mărturii impresionante în Ricardo Rodríguez Molas, *Los sometidos de la conquista. Argentina, Bolivia, Paraguay*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985. Despre consecinţele demografice, vezi N.D. Cook şi W.G. Lovell (eds.), *„Secret judgement of God". Old world disease in colonial Spanish America*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991. Citatele textuale care apar sunt din scrisoarea lui Columb prin care îşi anunţă descoperirea; din Juan Ginés de Sepúlveda şi fratele Bartolomé de Las Casas, *Apología*, ediţia Ángel Losada, Madrid, Editora Nacional, 1975, pp. 61 şi 142; din Pedro Mártir de Anglería, *De orbe novo decades*, cartea a II-a; din Andrés Bernáldez, *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*,

Madrid, Academia de la Historia, 1962, p. 301 ; din Juan de Villagutierre, *Historia de la conquista de Itzá*, Madrid, Historia 16, 1985, p. 65 ; din V.M. Godinho, *Mito e mercadoria*, p. 95 ; din Camões, *Os Lusiadas*, cântul VII, I, vv. 7-8, şi XIV, vv. 3 şi 7. Despre faptele englezilor, francezilor şi olandezilor în Antile, vezi Philip P. Boucher, *Cannibal encounters. Europeans and Islands Caribs, 1492-1763*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992. Mi-au fost de asemenea foarte utile Alden T. Vaughan şi E.W. Clark (eds.), *Puritans among the indians. Accounts of captivity and redemption, 1676-1724*, Cambridge, Mass., Belknap Press, 1981 (un citat de la p. 5 ; relatările lui Cotton Mather la pp. 136-144) ; Timothy Silver, *A new face on the countryside. Indians, colonists, and slaves in South Atlantic forests, 1500-1800*, Cambridge University Press, 1990 ; T.G. Jordan şi M. Kaups, *The american backwoods frontier. An ethnic and ecological interpretation*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992 ; Richard White, *The middle ground. Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650-1815*, Cambridge University Press, 1991 ; Francis Jennings, *The ambiguous Iroquois empire*, New York, W.W. Norton, 1984, şi R.A. Bartlett, *The new country. A social history of the American frontier, 1776-1890*, New York, Oxford University Press, 1974. Cifrele linşajelor provin de la E.M. Beck şi S.E. Tolnay, „A season for violence. The lynching of blacks and labor demand in the agricultural production cycle in the American south", *International Review of Social History*, XXXVII (1992), pp. 1-24. Citatul din Whitman este din „A Broadway pageant", 2, vv. 38-44. Despre Brazilia, vezi John Hemming, *Amazon frontier. The defeat of the Brazilian indians*, Londra, Macmillan, 1987. M. de Montaigne, *Essais*, I, XXXI („Des cannibales"). Despre „paradisurile oceanice", O.H.K. Spate, *The Pacific since Magellan*, Londra, Croom Helm şi Routledge, 1979-1988, 3 vol. (un citat din III, p. 211), şi cărţile lui Alan Moorehead, Ernest S. Dodge, Marshall Sahlins (*Islands of history* şi, împreună cu P.V. Kirch, *Anahulu. The anthropology of history in the Kingdom of Hawaii*), Anne Salmond (*Two worlds. First meetings between Maori and Europeans, 1642-1772)* ; B. Attwood, Aletta Biersack, Lynne Withey, N. Thomas etc. Citatele sunt din Paul Gauguin, *Noa Noa*, Paris, Pauvret, 1988, de la pp. 41 şi 47. Voi omite, de asemenea, referinţele la numeroasele studii despre tratamentul aplicat sclavilor. Textele sunt din Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, cap. CXLI, „Des découvertes des Portugais", şi Montesquieu, *Mes pensées*, 1935, şi *De l'esprit des lois*, XV, 5. Opinia dr. Johnson despre cultura islamică, în James Boswell, *Life of Johnson*, Oxford University Press, 1970, p. 1.218 (10 aprilie 1783). Citatul din Buffon, în *Histoire naturelle*, V, „Histoire naturelle de l'homme", „Variétés dans l'espèce humaine" (Paris, 1769, pp. 285-286). Vezi, cu privire la acest text, J. Roger, *Buffon*, Paris, Fayard, 1989, pp. 236-247, iar despre „inferioritatea naturală" a Americii,

Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1982[2] (despre aceasta, vezi pp. 7-13). Despre rasism și geneza sa, vezi Franz Boas, cărțile lui Bowler și Stocking citate în capitolul următor; Robert Miles, *Racism*, Londra, Routledge, 1989 (cu o bibliografie solidă); Yves Benot, *La démence coloniale sous Napoléon*, Paris, La Découverte, 1992 (din care am luat, de la p. 89, cuvintele lui Napoleon) etc. Despre culi, J. Breman și E.V. Daniel, „Conclusion: The making of a coolie", *Journal of Peasant Studies*, 19, nr. 3-4 (1992), pp. 268-295.

Capitolul 8
Oglinda progresului

Vorbind despre consecințele intelectuale ale descoperirilor, trebuie citat înainte de toate studiul monumental al lui Donald F. Lach, *Asia in the making of Europe*, și mai ales cartea a treia a celui de-al doilea volum („The scholarly disciplines", Chicago, University of Chicago Press, 1977). De asemenea, Anthony Grafton *et al.*, *New worlds, ancient texts. The power of tradition and the shock of discovery*, Cambridge, Mass., Belknap Press, 1992. Citatele sunt din Descartes, *Discurs asupra metodei* (am folosit traducerea lui J.C. García Borrón, Barcelona, 1989, în care textele menționate apar la pp. 45 și 62), și Montesquieu, *L'esprit des lois*, XVIII, 8. Citatul dintr-un călător, Degerando, l-am cules din Anthony Pagden, *European encounters with the New World*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 118. Din extrem de vasta literatură pe tema „invenției progresului" – Bury, Pollard, Van Doren, Nisbet etc. – am folosit mai cu seamă David Spadafora, *The idea of progress in eighteenth-century Britain*, New Haven, Yale University Press, 1990, și Peter J. Bowler, *The invention of progress. The Victorians and the past*, Oxford, Blackwell, 1989. Pentru istoria antropologiei, vezi George W. Stocking Jr., *Victorian anthropology*, New York, Free Press, 1987 (mai jos este reprodus un citat de la p. 233). Despre „însușirea" istoriei indienilor de către britanici, Bernard S. Cohn, „Cloth, clothes and colonialism. India in the nineteenth century", în A.B. Weinwer și J. Schneider (eds.), *Cloth and human experience*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1989, pp. 303-353 (citatul este la p. 321). Despre mecanicismul științific, vezi Michel Serres, în M. Serres (ed.), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989, pp. 346-348; aplicarea acestuia în științele sociale, Ian Hacking, *The taming of the chance*, Cambridge University Press, 1990; ceea ce se spune despre Blanqui provine de la Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, Paris, Cerf, 1989, pp. 137-140 (citat de la p. 137). Un citat din Peter J. Bowler, *The eclipse of darwinism*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1983, p. 34. Cel din Alfred Russel Wallace, *Viaje al archipiélago*

malayo, Barcelona, Laertes, 1984-1986, IV, pp. 197-202. Paragrafele despre maşină şi progres îi datorează mult lui Michael Adas, *Machines as the measure of men. Science, technology, and ideologies of western dominance*, Ithaca, Cornell University Press, 1989. Industrializarea ca revoluţie energetică, în E.A. Wrigley, *Cambio, continuidad y azar. Carácter de la revolución industrial inglésa*, Barcelona, Crítica, 1993. O viziune modelistă asupra istoriei tehnicii, care integrează elemente culturale din diverse medii, este cea a lui B. Cotterell şi J. Kamminga, *Mechanics of pre-industrial technology. An introduction to the mechanics of ancient and traditional material culture*, Cambridge University Press, 1990 (s-a luat exemplul roabei de la pp. 214-216). Din nefericire, cărţi precum aceasta sau cele ale lui Arnold Pacey, *Technology in world civilization*, Oxford, Blackwell, 1990, şi *The maze of ingenuity*, Cambridge, Mass., M.I.T. Press, 1992, sunt excepţionale. Din Jacques Gernet, *El mundo chino*, Barcelona, Crítica, 1991, este preluat un citat de la p. 304. Despre concepţia europeană asupra exploatării naturii, vezi Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian shore*, Berkeley, University of California Press, 1990 (1967). S-a folosit o vastă bibliografie referitoare la tehnologia agricolă şi la producţia de alimente în America precolumbiană: Ángel Palerm, Bernard R. Ortiz de Montellano, Arturo Warman, Víctor Manuel Patiño, Eduardo Estrella, D.M. Pearsall, H. Lechtman şi A.M. Soldi (un citat de la p. 237), John Murra, Linda Schele şi David Freidel (*A forest of kings. The untold story of the ancient Maya*, citate de la pp. 96 şi 97) şi Norman Hammond. Despre sudul şi sud-estul Asiei, vezi V. Magalhaes Godinho (*Mito e mercadoria, utopia e prática de navegar, séculos XIII-XVIII*, citat de la p. 339), K.N. Chaudhuri (*Asia before Europe. Trade and civilization in the Indian Ocean* etc.), Niels Steensgaard, J.C. van Leur; M.A.P. Meiling-Roelofsz (*Asian trade and european influence in the Indonesian archipelago between 1500 and about 1630*), Sanjay Subrahmanyam (*The political economy of commerce : southern India, 1500-1650*, citat de la p. 366, printre altele), Anthony Reid (*Southeast Asia in the age of commerce, 1450-1680, I : The lands below the winds*, cu o critică de Clifford Geertz, în *New York Review of Books*, 16 februarie 1989, pp. 28-29, şi volumul, compilat de acelaşi, *Souheast Asia in the early modern era*), James D. Tracy, Denys Lombard (*Le carrefour javanais. Essai d'histoire globale*, citat din III, p. 152); Peter W. Klein, „The China seas and the world economy between the sixteenth and the nineteenth centuries: the changing structures of trade", în Carl-Ludwig Holftrerich (ed.), *Interactions in the world economy. Perspectives from internationl economic history*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1989, pp. 61-89; William S. Atwell, „International bullion flows and the chinese economy circa 1530-1650", *Past and present*, 95 (mai 1982), pp. 68-90. Despre consumul de opiu în Marea Britanie, vezi Virginia Berridge şi Griffith Edwards, *Opiu and the people. Opiate use in*

nineteenth-century England, New Haven, Yale University Press, 1987. Ideile despre replierea asiatică datorează mult splendidei cărți a lui Anthony Reid, *Southeast Asia in the age of commerce, 1450-1680. II: Expansion and crisis*, New Haven, Yale University Press, 1993. Despre construcția europeană a conceptului de Asia, vezi Chaudhuri, *Asia before Europe. Economy and civilization of the Indian Ocean from the rise of Islam to 1750*, Cambridge University Press, 1990, pp. 22-23. Am preluat citatul din textul pentru UNESCO al lui Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Denoel, 1987, pp. 22-23, care nu pare scandalizat de el. Despre inventarea Orientului, vezi Edward W. Said, *Orientalisme. Identitat, negació i violència*, Vic, Eumo, 1991 (și critica lui Bernard Lewis, „The question of orientalism", în cartea citată în continuare, pp. 99-118); Bernard Lewis, *Islam and the West*, New York, Oxford University Press, 1993; Thierry Hentsch, *L'orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Éditions de Minuit, 1988; Brandon H. Beck, *From the rising sun. English images of the Otoman empire to 1715*, New York, Peter Lang, 1987 (cu o amplă bibliografie). Textul lui Anthony Sherley, *Peso político de todo el mundo del conde D. Antonio Xerley*, Madrid, CSIC, 1961, pp. 51-60 (cu corectarea tuturor greșelilor evidente de transcriere). Despre renegați, cărțile soților Bennassar, cea a Anitei González-Raymond și, mai ales, cea a Lucettei Scaraffia, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Roma, Laterza, 1993. Despre culoarea pielii chinezilor și japonezilor, vezi Walter Demel, „Wie die Chinesen gelb wurden. Ein Beitrag zur Frügeschichte der Rassentheorien", *Historische Zeitschrift*, 255, nr. 3 (decembrie 1992), pp. 625-666; Hiroshi Wagatsuma, „The social perception of skin color in Japan", *Daedalus* (primăvara 1967), „Color and race", pp. 407-443. În privința aspectelor culturale, vezi Derek Massarella, *A world elsewhere. Europe's encounter with Japan in the sixteenth and seventeenth centuries*, New Haven, Yale University Press, 1990; Masayoshi Sugimoto și D.L. Swain, *Science and culture in traditional Japan*, Tokio, Tuttle, 1989; Thomas C. Smith, *Native sources of Japanese industrialization, 1750-1920*, Berkeley, University of California Press, 1988; Hiroyuki Odagiri și Akira Goto, „The Japanese system of innovation: past, present and future", în Richard R. Nelson, *National innovation systems. A comparative analysis*, New York, Oxford University Press, 1993, pp. 76-114. Cele spuse despre arta chinezească le-am preluat din Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 1989, pp. 205-206. Citatele sunt din Athanasius Kircher, *China illustrata*, traducere și editare de Charles van Tuyl, Bloomington, Indiana University, 1987 (prefața părții a cincea, p. 203); Montesquieu, *Lettres persanes*, 30; L.A. de Bougainville, *Călătorie în jurul lumii*, Barcelona, Adiax, 1982, p. 175. Textele cele mai importante ale lui Quesnay despre despotismul chinezesc se găsesc în

François Quesnay et la physiocratie, París, Institut National d'Études Démographiques, 1958, II, pp. 913-916 şi 917-934. Diderot, „Chinois, philosophie des", în *Encyclopédie*, III (Paris, 1753), pp. 341-348. Magali Morsy (ed.), *Les saint-simoniens et l'Orient. Vers la modernité*, Aix-en--Provence, Edisud, 1990 (cu un citat din Philippe Regnier, „Le mythe oriental des saint-simoniens", p. 35); Florence Nightingale, *Letters from Egypt. A journey on the Nile, 1849-1850*, New York, Weidenfeld and Nicolson, c. 1987. Citatul este din Goethe, „Hegire", în *West-östlicher diwan*. Despre imperii şi „chestiunea colonială", vezi P.J. Cain şi A.G. Hopkins, *British imperialism*, Londra, Longman, 1993, 2 vol.; Lance E. Davis şi R.A. Huttenback, *Mammon and the pursuit of empire. The economics of British imperialism*, Cambridge University Press, 1988; Jacques Marseille, *Empire colonial et capitalisme français. Histoire d'un divorce*, Paris, Albin Michel, 1984; Michael Havinden şi David Meredith, *Colonialism and development. Britain and its tropical colonies, 1850-1960*, Londra, Routledge, 1993 etc. Despre imaginea obişnuită asupra istoriei Africii, vezi Walter Rodney, *Cómo Europa subdesarrolló a África*, Havana, Editorial de Ciencias Sociales, 1981. Despre noile moduri de a privi lucrurile, George E. Brooks, *Landlords and strangers. Ecology, society, and trade in Western Africa, 1000-1630*, Boulder, Westview, 1993, sau John Thornton, *Africa and africans in the making of the atlantic world, 1400-1680*, Cambridge University Press, 1992; Catherine Coquery-Vidrovitch, *Histoire des villes d'Afrique noire. Des origines à la colonisation*, Paris, Albin Michel, 1993; Steven Feierman, „African histories and the dissolution of world history", în Robert H. Bates *et al.* (eds.), *Africa and the disciplines*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 167-212. Pentru o revizuire a punctelor de vedere asupra comerţului Africii cu exteriorul, David Eltis şi L. Jennings, „Trade between Western Africa and the atlantic world in the pre-colonial era", *American Historical Review*, XCIII (1988), pp. 936-959; David Eltis, „Trade between Western Africa and the atlantic world before 1870: estimates of trends in value, composition and direction", *Research in Economic History*, 12 (1989), pp. 197-239 (conţine şi un foarte bun repertoriu bibliografic); Ernst van der Boogaart, „The trade between Western Africa and the atlantic world, 1600-90: estimates in trends in composition and value", *Journal of African History*, 33 (1992), pp. 369-385, şi interesantele expuneri ale lui J.F. Searing, *West African slavery and atlantic commerce*, Cambridge University Press, 1993. Consideraţiile asupra boşimanilor provin de la Edwin N. Wilmsen, *Land filled with flies. A political economy of the Kalahari*, Chicago, University of Chicago Press, 1989 (citat de la p. 272). Inventarea aborigenului australian, în Bain Attwood, *The making of the aborigenes*, Sidney, Allen and Unwin, 1989. Dintre multele cărţi scrise despre „utopia andină", vezi Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los*

Andes, Havana, Casa de las Américas, 1986. Citatele finale sunt din Volney, *Las ruinas o meditación sobre las revoluciones de los imperios*, pe care am folosit-o în vechea traducere a abatelui Marchena (Bordeaux, Beaume, 1820, p. 9), cu o singură modificare măruntă, şi din Jacques Gernet, *El mundo chino*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 304.

Capitolul 9
Oglinda vulgului

Voi omite citarea extrem de vastei literaturi scrise despre „statul modern" şi despre naţionalism care a fost consultată. Apare un citat din Locke, din cel de-al doilea dintre *Two treatises on civil government*, IX, 124, şi un altul din Jeremy Black, *A military revolution ? Military change and European society, 1550-1800*, Londra, Macmillan, 1991, p. 73. Despre „fragilitatea statului" şi corupţie, vezi Jean-Claude Waquet, *De la corruption. Morale et pouvoir à Florence aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1984 ; Linda Levy Peck, *Court patronage and corruption in early Stuart England*, Boston, Unwin Hyman, 1990. Cazul podului din Lyon este menţionat într-o scrisoare a trezorierilor din Franţa către cancelarul Séguier, din 1648, reprodusă în A.D. Lublinskaya, *Politica internă a absolutismului francez, 1633-1649* (text în rusă, însă textele scrisorilor sunt reproduse în franceză), Moscova, 1966, pp. 251-252. Cele spuse despre „federaţia de municipii" îi aparţin lui Guy Lemeunier, „Centralisme et autonomie locale : la guere privée dans l'Espagne moderne", în M. Lambert-Gorges (ed.), *Les élites locales et l'état dans l'Espagne moderne, XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, CNRS, 1993, pp. 313-325, citat de la p. 323. Nu voi cita nici bibliografia asupra războiului (Geoffrey Parker, Hans Delbrück, William H. McNeill, Michael Howard, J.A. Lynn, D.B. Ralston, Brian M. Downing, Frank Tallet etc.) şi nici pe cea despre constituirea finanţelor statale moderne (P.G.M. Dickson, J.F. Bosher, Gabriel Ardant, J. Berenger, J.C. Riley, Peter-Christian Witt, John Brewer etc.). Despre Olanda, vezi James D. Tracy, *Holland under Habsburg rule, 1506-1566. The formation of a body politic*, Berkeley, University of California Press, 1990, şi *A financial revolution in the Habsburg Netherlands. „Renten" and „Renteniers" in the County of Holland*, Berkeley, California University Press, 1985 ; Martin van Gelderen, *The political thought of the Dutch revolt, 1555-1590*, Cambridge University Press, 1992 ; Marjolein C. 't Hart, *The making of a bourgeois state. War, politics and finance during the Dutch revolt*, Manchester University Press, 1993. Despre Anglia, am urmat sugestiile lui Robert Brenner, *Merchants and revolution. Commercial change, political conflict, and London's overseas traders, 1550-1653*, Cambridge University Press, 1993, şi, în plus, D.W. Jones, *War and economy in the age of William III and Marlborough*, Oxford,

Blackwell, 1988, și cărțile lui Dickson și Brewer despre finanțele statale. Despre naționalism, vezi Linda Colley, *Britons. Forging the nation, 1707-1837*, New Haven, Yale University Press, 1992 (și critica lui E.P. Thompson, reprodusă în *Debats*, 46, septembrie 1993, pp. 119-123). Citatul din *Rule Britannia* l-am preluat din James Thomson, *Poetical works*, Ward, Lock and C°, f.a., p. 498; cel referitor la Shelley îi aparține soției acestuia, Mary, notă la poemele scrise în 1819 și care apare în ediția din 1839 a poeziilor sale; cel din Byron, din „Song for the luddites", scris în decembrie 1816, iar cel din Disraeli, din *Sybil or the two nations*, II, cap. 5. Ideea de Franța ca imperiu colonial este concluzia cărții lui Eugen Weber citată mai jos. Remodelarea statului absolutist francez și transformarea lui în națiune, în Alan Forrest și Peter Jones (eds.), *Reshaping France. Town, country and region during the French revolution*, Manchester University Press, 1991. Denis Wood, *The power of maps*, Londra, Routledge, 1993. Peter Sahlins, *Fronteres i identitat: la formació d'Espanya i França a la Cerdanya s. XVII-XIX*, Vic, Eumo, 1993. Despre impunerea limbajului oficial, vezi Susan Scott Watkins, *From provinces into nations. Demographic integration in Western Europe, 1870-1960*, Princeton University Press, 1991, și Martyn Lyons, „Regionalism and linguistic conformity in the French Revolution", în Forrest și Jones, *Reshaping France*, pp. 179-192; despre folosirea limbajului normativ, Penelope J. Corfield, *Language, history and class*, Oxford, Blackwell, 1991. Pentru istoria legii și a delictului, m-am folosit de Howard Zehr, *Crime and the development of modern society*, Londra, Croom Helm, 1976 (și revizuirea critică a afirmațiilor sale despre Germania în Eric A. Johnson, „The crime rate: longitudinal and periodic trends in nineteenth and twentieth-century German criminality, from «Vormärz» to late Weimar", în R.J. Evans, ed., *The German underworld. Deviants and outcasts in german history*, Londra, Routledge, 1988, pp. 159-188); Michael Ignatieff, P.C. Spierenburg, C.V. Johansen și H. Stevnsborg (*Annales*, nr. 3, 1986, pp. 601-624), R.P. Weiss (*Social History*, 12, nr. 3, 1987, pp. 331-350), Jean-Claude Chesnais, M.J. Wiener (*Reconstructing the criminal*), J.S. Cokburn (*Past and Present*, nr. 130, februarie 1991, pp. 70-106), Robert Muchembled (*Le temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus, XV^e-XVIII^e siècles*), Piers Beirne (*Inventing criminology*). Despre continuitatea unei culturi comunitare, vezi capitolul din cartea lui E.P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989, despre „comunitate" și paginile inițiale dintr-o altă carte a sa, *Customs in common*, Londra, Merlin Press, 1991 (în mai multe locuri din acest capitol se reproduc citate textuale de la pp. 38, 50, 54 și 57) (există traducerea în spaniolă, la Crítica, Barcelona, sub tipar). Despre asociațiile profesionale și mișcarea muncitorească, vezi C.R. Dobson, *Masters and journey-men. A prehistory of industrial relations, 1717-1800*, Londra, Croom Helm, 1980; I.J. Prothero, *Artisans and*

politics in early nineteenth-century London, Londra, Methuen, 1979, și cărțile lui J.P. Bayard și Pierre Barret despre „compagnonage". Pentru o revizuire a locurilor comune ale „revoluției agricole", vezi Marie Jeanne Tits-Dieuaide, „Les campagnes flammandes du XIII[e] siècle au XVIII[e] siècle ou les succès d'une agriculture traditionnelle", *Annales*, 39, nr. 3 (1984), pp. 590-610; E.L. Jones, *Agriculture and the industrial revolution*, Oxford, Blackwell, 1974; Jacques Mulliez, „Du blé, «mal nécessaire». Réflexions sur les progrès de l'agriculture de 1750 à 1850", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XXVI, nr. 1 (1979), pp. 3-47; Robert C. Allen și Cormac Grada, „On the road again with Arthur Young: English, Irish, and French agriculture during the industrial revolution", *Journal of Economic History*, XLVIII, nr. 1 (1988), pp. 93-116; W. Henry Newell, *Population change and agricultural development in nineteenth century France*, New York, Arno Press, 1977; E. Kingston-Mann, „Peasant communes and economic innovation. A preliminary inquiry", în E. Kingston-Mann și T. Mixter (eds.), *Peasant economy, culture, and politics of European Russia, 1800-1921*, Princeton University Press, 1991, pp. 23-51; J.M. Neeson, *Commoners: common right, enclosure and social change in England, 1700-1820*, Cambridge University Press, 1993; J.V. Beckett, *A history of Laxton. England's last open-field village*, Oxford, Blackwell, 1989 etc. Citatele din John Clare sunt luate din *The parish* și *The lament of Swordy Well* (am folosit ediția lui Eric Robinson și David Powell din „Oxford authors", 1984, în care aceste fragmente se găsesc la pp. 98, 99 și 152). Despre viziunile alternative asupra industrializării, vezi Stephen A. Marglin, „A che servono i padroni? Origini e funzioni della gerarchia nella produzione capitalistica" și „Conoscenza e potere", în D.S. Landes (ed.), *A che servono i padroni? Le alternative storiche dell'industrializzazione*, Torino, Bollati Beringhieri, 1987; C. Sabel și J. Zeitlin, „Historical alternatives to mass production: politics, markets and technology in nineteenth century industrialization", *Past and Present*, nr. 108 (1985), pp. 133-176; Adrian Randall, *Before the luddites. Custom, community and machinery in the English woollen industry, 1776-1809*, Cambridge University Press, 1991 (citat de la p. 285). Încercarea cea mai „obiectivă" de a determina condițiile de viață ale muncitorilor este probabil cea a lui Roderick Floud, Kenneth Wachter și Annabel Gregory, *Height, health and history. Nutritional status in the United Kingdom, 1750-1980*, Cambridge University Press, 1990. Despre țesătorii manuali, vezi Geoffrey Timmins, *The last shift. The decline of handloom weaving in the nineteenth-century Lancashire*, Manchester University Press, 1993. Citatul este din Blake, *Jerusalem*, III, 65, vv. 16-26. Tema unei industrializări alternative provine în special de la Thomson, *La formación de la clase obrera* (se citează un text de la 1833, reprodus de Thomson în II, p. 448). Integrarea culturii engleze, inclusiv a normelor de

comportament, în Raymond Williams, *Cultura i societat, 1780-1950*, Barcelona, Laia, 1974 (un citat de la p. 444); F.M.L. Thompson, *The rise of respectable society. A social history of victorian Britain, 1830-1900*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988; Martin Wiener, *English culture and the decline of the industrial spirit, 1850-1980*, Cambridge University Press, 1981; W.D. Rubinstein, *Capitalism, culture, and decline in Britain*, Londra, Routledge, 1993; asimilarea muncitorilor, în John Foster, *Class struggle and the industrial revolution*, Londra, Weidenfeld and Nicolson, 1974. Pentru cazul francez, ipoteza „naţionalizării" târzii a ţărănimii franceze, vezi Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen : the modernization of rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, 1976 (lucrarea criticată, în ceea ce priveşte referirea la politizarea ţăranilor, de Peter McPhee, *The politics of rural life. Political mobilization in the French countryside, 1846-1852*, Oxford, Clarendon Press, 1992). Despre formarea unei culturi burgheze împărţite, vezi Anne Martin-Fugier, *La vie elegante ou la formation du tout-Paris, 1815-1848*, Paris, Fayard, 1990; Walter Benjamin, *Paris capitale du XIX^e siècle* (Das Passagen-werk), Paris, Cerf, 1989. Pentru cazul Germaniei, am folosit mai ales George L. Mosse, *The nationalization of the masses. Political symbolism and mass movements in Germany from the napoleonic wars through the Third Reich*, Ithaca, Cornell University Press, 1991 (1975); T. Ziolkowski, *German romanticism and its institutions*, Princeton University Press, 1990; Woodruff D. Smith, *Politics and the sciences of culture in Germany, 1840-1920*, New York, Oxford University Press, 1991; Eric Dorn Brose, *The politics of technological change in Prussia. Out of the shadow of antiquity, 1809-1848*, Princeton University Press, 1993 etc. Reacţia în faţa mitingului de la Manchester, dintr-o scrisoare a lui Thomas Grenville, reprodusă în J.E. Cookson, *Lord Liverpool's administration, 1815-1822*, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1975, p. 181. Spaima lui Niebuhr, în Barthold C. Witte, *Barthold Georg Niebuhr. Una vida entre la política y la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1987, pp. 205-208. Despre anii ce au urmat primului război mondial, vezi Chris Wrigley (ed.), *Challenges of labour. Central and western Europe, 1917-1920*, Londra, Routledge, 1993; Wolfgang Ayass, „Vagrants and beggars in Hitler's Reich", în Richard J. Evans (ed.), *The German underworld*, pp. 210-237; Michael Burleigh şi W. Wippermann, *The racial state. Germany 1933-1945*, Cambridge University Press, 1991. Despre „clasele periculoase", vezi Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*, f.l., L.G.F., 1978; Rob Sindall, *Street violence in the nineteenth century*, Leicester University Press, 1990; Daniel Pick, *Faces of degeneration. An European disorder, c. 1848 – c. 1918*, Cambridge University Press, 1989; José Luis Peset, *Ciencia y marginación. Sobre negros, locos y criminales*, Barcelona,

Crítica, 1983; John Carey, *The intellectuals and the masses*, Londra, Faber and Faber, 1992. Am omis, în mod evident, referințele la textele lui Flaubert, Pierre Louÿs, Huysmans (ideea despre culori provine din capitolul I din *À rebours*), Verlaine etc. Textele politice ale lui Heidegger s-au folosit preluate din Richard Wolin (ed.), *The Heidegger controversy. A critical reader*, New York, Columbia University Press, 1991.

Capitolul 10
Afară din galeria oglinzilor

Despre „rasa" europeană, vezi Léon Poliakov, *Le mythe aryen*, Bruxelles, Complexe, 1987[2]; Alfred Rosenberg, *Race and race history*, New York, Harper and Row, 1970 (citat de la p. 47); J.P. Mallory, *In search of the indoeuropeans. Language, archaeology and myth*, Londra, Thames and Hudson, 1989; Colin Renfrew, *Arqueología y lenguaje. La cuestión de los orígenes indoeuropeos*, Barcelona Crítica, 1990. Tema religiei este analizată în volumul colectiv S.N. Eisenstadt (ed.), *The protestant ethic and modernization. A comparative view*, New York, Basic Books, 1968. Particularitățile familiei și căsătoriei, în D.V. Glass și D.E.C. Eversley (eds.), *Population in history*, Londra, Edward Arnold, 1965 (la pp. 101-143, lucrarea fundamentală a lui Hajnal despre modelul familiei și căsătoriei europene); Jack Goody, *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge University Press, 1983, și *The oriental, the ancient and the primitive. Systems of marriage and the family in the pre-industrial societies of Eurasia*, Cambridge University Press, 1990; A.J. Coale și S.C. Watkins (eds.), *The decline of fertility in Europe*, Princeton University Press, 1986; J.R. Gillis *et al.* (eds.), *The European experience of declining fertility*, Cambridge, Mass., Blackwell, 1992. Reflecțiile despre lipsa industrializării în China, în Lloyd E. Eastman, *Family, fields, and ancestors. Constancy and change in China's social and economic history*, New York, Oxford University Press, 1988, pp. 149-157. E.L. Jones, *The European miracle. Environments, economies and geopolitics in the history of Europe and Asia*, Cambridge University Press, 1981 (citat de la p. 231). Despre mitul despotismului oriental, pe lângă literatura citată la capitolul anterior, vezi Brendan O'Leary, *The asiatic mode of production. Oriental despotism, historical materialism and Indian history*, Oxford, Blackwell, 1989, și Patricia Springborg, *Western republicanism and the oriental prince*, Cambridge, Polity Press, 1992. Despre violență în Europa modernă, Robert Muchembled, *Le temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus, XV[e]-XVIII[e] siècles*, Paris, Armand Colin, 1992; S.T. Christensen (ed.), *Violence and the absolutist state*, Copenhaga, Akademisk Forlag, 1990 (în special V.G. Kiernan, „Why was early modern Europe always at war?", pp. 17-46).

Despre cauzele rămânerii în urmă a Asiei Orientale, vezi Anthony Reid, *Southeast Asia in the age of commerce, 1450-1680. II: Expansion and crisis*, *passim*. Citatul din Raymond Queneau, *Traité des vertus démocratiques*, Paris, Gallimard, 1993, p. 84. Despre eşecul politicilor de dezvoltare colonială, vezi cartea deja citată a lui Havinden şi Meredith, *Colonialism and development*. Despre istoria statului Chiapas, Thomas Benjamin, *A rich land, a poor people. Politics and society in modern Chiapas*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989 (citat de la p. 242). Ceea ce se spune despre cunoaşterea ştiinţifică în Statele Unite provine de la Timothy Ferris, în „The case against science", *New York Review of Books*, 13 mai 1993, p. 17, şi dintr-o informaţie apărută în presa sfârşitului de an 1993. Ştirea despre elefanţii *sucked* de un OZN a fost publicată în *Weekly World News* la 26 iulie 1988, iar textul este reprodus de Hillel Schwartz, *Century's end*, New York, Doubleday, 1990, p. 211. Despre literatura SF, vezi Karl S. Guthke, *The last frontier. Imagining other worlds from the Copernican revolution to modern science fiction*, Ithaca, Cornell University Press, 1990. Dacă Huxley anticipase o viziune foarte pesimistă asupra lumii în *A brave new world*, publicată în 1931, acelaşi autor mărturisea mai târziu că, atunci când scria cartea, „eram convins că mai avem încă foarte mult timp" (A. Huxley, *Nueva visita a un mundo feliz*, Barcelona, Edhasa, 1989, p. 9). Citatul din Antonio Machado, atribuit lui Juan de Mairena, în *Obras. Poesía y prosa*, Buenos Aires, Losada, 1964, p. 428. Referinţele la Benjamin provin din *Tesis de filosofía de la historia*; despre moartea sa, vezi Ingrid Scheurmann, *Nuevos documentos sobre la muerte de Walter Benjamin*, Bonn, AsKI, f.d. (1993?). Citatul din Kant, din *Träume eines Geistsehers*, I, cap. 1, l-am preluat din ediţia bilingvă Cinta Canterla, Cádiz, Universidad, 1989. Cel din Bruno Bettelheim, din *El peso de una vida*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 234 (în „Liberarse de la mentalidad de gueto"). Despre marele zid chinezesc şi relaţiile cu barbarii din Nord există o bibliografie foarte vastă (Arthur Waldon, Thomas J. Barfield, Sechin Jagchid şi V.J. Symons etc.).

Indice de nume

A

Abagu, Ilhan 62
Academia Regală 101, 147
Adrian al II-lea, papă 44
Adrianopol (bătălia) 21
Africa 7, 28, 56, 58, 60, 109, 117, 123, 127-130, 133-134
Agrippa, Cornelius 103
Aksum (regat) 130
Alaric 21
Alcibiade 59
Alep 61
Alexandria 12, 31, 56, 132
Alexandru cel Mare 11, 15-16, 18
Alexandru al III-lea (papă) 65
Alexandru al VI-lea (papă) 110
Alexios I 59
Alfonso al X-lea „Înţeleptul" 65
Alger 130
Alpi 47, 52
Alsacia 82
America 39, 105, 109-110, 113-114, 117, 123, 127, 135, 153
America Latină 152
Amiano Marcelino 18
Amsterdam 84
Anastasius (împărat) 40
Anatolia 13, 58
Anaxagora 58
Andrea del Sarto 77
Anglia 41, 78, 94, 144, 146, 152
Antiohia 58
Antonio del Pollaiolo 78
Anvers 108
Anzi 111, 127
Apollo (zeu) 15, 26
Arabia 14, 128
Aragón 94
Aristotel 10, 12, 15, 104
Armenia 60
Arnauld, Antoine 97
Arnauld, stareţa Angélique 97
Arthur (rege) 39
Asia Centrală 33, 57, 60-62, 74, 123, 128
Asia Mică 19, 58. *Vezi şi* Anatolia
Astérix 121
Atena 10
Attila 20
Aucassin et Nicolette 86
Audigier 86
August 18, 28, 38, 53
Augustin (sfânt) 58
Australia 134
Azerbaidjan 61

B

Baal Hamman 18
Bacon, Francis 116
Noua Atlantidă 116
Bagdad 40, 45, 57, 61
Bahtin, Mihail Mihailovici 86
Balcani 13, 20, 121
Balduin de Flandra 55
Ball, John 78-79
Banks, Joseph 116

Barrow , Isaac 104
Beda (Venerabilul) 42
Behem, Hans 82
Beijing 131
Belfast 113
Benjamin, Walter 125, 155
Béroalde de Verville 102
Le moyen de parvenir 102
Bettelheim, Bruno 157
Biblia 43, 79, 86, 105-106, 132
Birka 39
Bizanţ 27, 39, 43, 59, 61
Blake, William 144
Blanqui, Auguste 125
Eternitatea pentru stele 125
Boccaccio, Giovanni
Decameronul 74
Bodin, Jean 91
Boemia 80
Bogomil (doctrina) 66-67
Bonifaciu (sfânt) 42
Boris, rege al Bulgariei 45
Bosfor (strâmtoare) 7
Botticelli, Alessandro 77
Bougainville, Louis-Antoine de 116, 118
Brazilia 109, 117, 121
Briggs, Robin 95
Brueghel, Pieter 87-88, 109
Nunta ţărănească 88
Buffon, Georges Louis Leclerc, conte de 119-120
Buhara 40
Bulgaria 45, 53, 66-67
Bundschuh (revoltele) 82
Burton, Isabel 132
Byron, George Gordon, lord 140
Cântec pentru luddiţi 140

C

Cade, Jack 79
Caffa 73
Calcutta 111, 128
Cambrai 64
Camoes, Luis Vaz de 112
Os Lusiadas 111-112
Campanella, Tommaso 103
Canaan 13
Capadocia 26
Caracalla 17
Constituţia Antoniniană 17
Caraibe 112, 117
Cardenal, Peire 69-70
Carol cel Mare 27, 41, 44, 47
Cartagina 15, 18
Casiodor 20
Castiglione, Baldassare 100
Castilia 65, 71, 74, 100, 137
Catalonia 62, 140
Caucaz 60, 132
Cazimir, Ioan (regele-iezuit) 107
Cervantes, Miguel de 93
Césaire din Arles (sfânt) 36
Cezar, Iulius 121
Chateaubriand, François-René 132
Chiril (Constantin) 43-44
Chiril al Alexandriei 31
Chiapas 153
Childeric 41
China 39, 53, 60, 62, 128-130, 151, 153
Chrétien de Troyes 101, 110
Cavalerul leului 110
Cicero, Marcus Tullius 138
Clare, John 143
Clovis 40, 43
Cochinchina 129
Colonna (cardinal) 74
Columb, Cristofor 110-111, 114
Comenius 81, 107
Comunităţile Fraţilor 80-81, 107
Condorcet, marchiz de 59
Constantin al VI-lea 27
Constantin (împărat) 24-27, 29, 37-38
Constantinopol 29-30, 33, 37, 44, 56, 59-60

Contrareforma 91, 97
Cook, James 116
Coran 56
Córdoba 57
Cosma (preot) 67
Costa, Uriel da 106
Creta 12-14
Crimeea 73
Ctesifon 61

D

Damasc 61
Danemarca 43
Dante Alighieri 73, 100
Darwin, Charles 125
Delacroix, Eugène 132
Della Porta, Giovan Battista 110
Delumeau, Jean 96
Demostene 11
Descartes, René 104, 122
Dictatus Papae 51
Diderot, Denis 131
Digby, Jane 132
Disraeli, Benjamin 140
Dolcino, Fra 65
Don (fluviu) 7, 45
Du Bois-Reymond, Emil 124
Dublin 39, 52
Dubucq de Rivery, Aimé 132
Duby, Georges 49
Dunărea (fluviu) 19, 21, 45
Dürer, Albrecht 83, 108

E

Eberhardt, Isabelle 132
Ebstorf, mănăstirea din 33
Egipt 13, 25, 39, 58, 60, 132
Eisenhower, Dwight D. 146
Elias, Norbert 99
Elveţia 91
Enea 16
Erasmus din Rotterdam 84, 88
Essex 78
Euripide 9
Bacantele 9

F

Fenicia 12, 14
Filip al II-lea (rege) 11, 96, 103
Filip al IV-lea (rege) 96
Filip al V-lea (rege) 101
Flandra 55, 75, 142
Flaubert, Gustave 132, 147
Florenţa 74, 77-78, 103
Fontevraud 64
Fournier, Jacques 68, 70
Francesco I de Medici 103
Francisc de Sales (sfânt) 97
Franţa 41, 53, 75, 80, 92, 95, 101, 120-121, 137, 143
Froissart (cronicar) 74

G

Galia 19, 31, 36
Galicia 34-35, 48, 96
Galilei, Galileo 103-104, 122
Gama, Vasco da 111, 128
Garau (părinte) 92
Gauguin, Paul 116
Noa Noa 116
Gavarri, fratele José 97-98
Noticias singularísimas 97
Gélis, Arnaud 68
Genghis-Han 61
Genova 108
Georgia 7
Gerbert, d'Aurillac 47
Germania 19, 42, 53, 82-84, 91, 94, 121, 142, 150
Gernet, Jean 136
Gherardo (călugăr franciscan) 65
Gibbon, Edward 155
Gioacchino da Fiore 64-65
Glaris (Elveţia) 91

Gobineau, Joseph Arthur, conte de 120-121
Godinho, V.M. 111
Goethe, Johann Wolgang von 132, 138
Granada 45, 56, 66, 92-93, 100
Grecia 9, 11, 15, 17, 46
Grégoire de Tours 38, 41-42
Grigore al VII-lea (papă) 50, 62
Unam sanctam 62
Grigorie de Nazianz 30
Groenlanda 39
Guibert de Nogent 66
Gurjewitsch, Aaron 36

H

Harald (rege) 43
Harran 31
Hawaii 116
Heidegger, Martin 148
Helgö 39
Henric al VIII-lea 94-95
Heraclit 58
Herodot 9-10, 16, 56, 58
Himalaya 150
Hispania 27
Histoire anonyme de la Première Croisade 56
Hitler, Adolf 148
Hobbes, Thomas 27
Hokusai 131
Homer 9, 59
Hume, David 123
Hus, Jan 80, 82, 89
Hutter, Jakob 84
Huxley, Aldous Leonard 125
Huysmans, Joris-Karl 147
Hypatia 31

I

Ibn Battutah 56
Ibn Fadlan 40
Ibn Ishaq, Hunayn 61
Ibn Jubayr 56, 58-59
Ibn Khaldún 57
Ierusalim 16, 32, 61, 62
Iisus Hristos 25, 30, 32-33, 43-44, 60, 70, 74, 80-81, 83-84, 105, 107, 118
Iluminism 104, 107, 118
Inchiziţia 55, 62, 65, 69, 84, 92-94, 96-97
Ind (fluviu) 14
India 39, 114, 128-129
Indonezia 128
Inocenţiu al III-lea (papă) 65
Ioan Botezătorul 24
Ioan, Preotul 61
Iraq 34, 115
Iran 34, 62
Irlanda 39
Irod din Iudeea 17
Islanda 39-40, 43
Israel, Menase ben 105-106
Speranţa lui Israel 105
Italia 19, 21, 34, 53, 67, 74-75, 77-78, 92, 137, 142
Iulian (împărat) 18, 30-31
Iustinian 30, 47

J

Japonia 62, 129
Jacqueria 81
Java 53, 151
Jelling 43
Jones, E.L. 151
Joufre, Jean 70
Jundishapur 61
Jünger, Ernst 148

K

Kalahari 134
Kama (râu) 45
Kant, Immanuel 156

Karabalghasun 60
Kavafis, Konstandinos 23
Kent 78
Kiev 52
Konstantz (conciliu) 80
Kubilai-Han 61

L

La Peyrère, Isaac de 106
Laplace, Pierre Simon, marchiz de 124
Las Casas, fratele Bartolomeu de 110
Lateran (conciliul IV) 71, 96
Laura 74
Lawrence, David Herbert 147
Laxton 143
Leon al X-lea (papă) 108
Leopoldina (arhiducesă) 115
Lepanto (bătălia) 130
Lewis 132
Licurg 11
Linné, Carl von 119
Lippi, fra Filippo 77
Lisabona 108
Livius, Titus 87
Locke, John 137
Lombardia 65
Lombroso, Cesare 147
London, Jack 116
Londra 79, 131
Louÿs, Pierre 147
Ludovic al XIV-lea 95
Lugo 154
Luther, Martin 83
Lyon 137

M

MacArthur, Douglas (general) 146
Machado, Antonio 155
Machiavelli, Niccolò 76, 87, 104
Canti carnascialeschi 87
La mandragola 87
Madrid 94, 96, 118
Magnus Maximus 34
Magon 15
Mahomed 56
Malaysia 53
Malherbe, François de 101
Mali 130
Malleus maleficarum 92
Mallorca 92-93
Malthus, Thomas Robert 150
Manchester 145
Mani 60
Manuel I al Portugaliei 108
March, Ausias 73
Marea Baltică 44
Marea Britanie 8, 129, 140, 142, 145-146
Marea Caspică 40
Marea Chinei 136
Marea Neagră 14
Maria I Tudor (regină) 95
Maria Tereza (împărăteasă) 138
Martin de Braga 35
De correctione rusticorum 35
Martin, episcop de Tours 31
Marx, Karl 126
Mather, Cotton 113
Magnalia Christi Americana 113
Maximilian I 26
Melaka 53, 128
Melanchthon 83
Melville, Herman 116
Memmingen (constituţia de la) 83
Mesopotamia 31, 33, 60
Messina 56, 74
Metodiu 43-45
Mexic 114, 117, 153
Minos 12
Minucius Felix 25
Mithra (divinitate iraniană) 18
Momigliano, Arnaldo 10-11
Mongolia 61
Montaigne, Michel Eyquem de 115

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de 118-120, 122-123
Montpellier 74
Moravia 43, 80, 84, 107
Mülhausen 83
Münster 83-84, 90
Müntzer, Thomas 83
Murcia 71
Mussolini, Benito 148

N

Napoleon Bonaparte 120
Napoli 80
Nestorie 33, 60
Newton, Isaac 102, 104
Niceea (conciliu) 29-30
Niceea 58
Niebuhr, Barthold Georg 145, 148
Nietzsche, Friedrich 148
Nightingale, Florence 132
Niklashausen 82
Nîmes 92
North, Douglas 155
Norwich 63
Nostradamus 95
Noua Zeelandă 116

O

Oberea (regină) 116
Occitania 67
Oceania 116, 130
Odin 40
Olaf (rege al Norvegiei) 43
Olanda 83, 92, 105-107, 139
Olivares, Gaspar de Guzmán, conte de 140
Orientul Apropiat 13, 46
Otto al III-lea (rege al Germaniei) 43
Ovidiu 18
Oxford 5, 79-80

P

Palestina 24-25, 61
Palmira 132, 135
Paris 5, 41, 51, 99, 118, 125, 145
Pascal, Blaise 97
Patton, George S. 146
Pavel (apostol) 24, 29
Payne, Peter 80
Pădurea Neagră 82
Pegu 53
Peninsula Iberică 53, 57
Persia 33-34, 61, 128
Persic, golf 58
Peru 117
Petrarca 73-74
Philadelphia 92
Piers the Plowman 79
Plethon, Giorgio Gemisto 37
Plinius 18
Plutarh 15
Poitiers (bătălia) 55
Polo, Marco 61
Polonia 40, 105, 107
Polybios 16, 19
Port-Royal 97
Portugalia 92, 105, 109, 140
Prado, Juan de 106
Praga 81
Priam al Troiei 40
Priscilian, episcop de Ávila 34-35
Procopius 19
Prusia 8, 121
Puşkin, Aleksandr S. 132

Q

Queneau, Raymond 151

R

Rabban Çauma 62
Rabelais, François 88, 101
Radcliffe-Brown, A.D 125

Rafael Sanzio 108
Ramirdus 64
Recared 43
Reforma 46, 50, 83, 91, 99-100, 102
Renaşterea 37-38, 42, 46, 73, 77, 100, 102, 104
Retzius (indice cefalic) 120
Rin (fluviu) 39
Ripa, Cesare 108
Iconologia 108
Robert d'Arbrissel 64
Roberts, David 132
Roma 15-16, 18, 21-22, 27, 44, 47, 53, 62-63, 69, 97, 108
Roman de Renart 87
Romulus 16
Romulus Augustulus 21
Ron (fluviu) 48, 137
Ronsard, Pierre de 89
Discurs despre mizeriile acestor vremuri 89
Rosenberg 150
Rostislav de Moravia 43
Rostovtseff, M. 22
Rousseau, Jean-Jacques 115
Rusia 39-40, 53, 59, 143

S

Saint Martin (biserica din Tours) 40-41
Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, conte de 132
Saint Victor (biblioteca) 88
Samarkand 40, 60
Santiago de Compostela 35
Savonarola, Girolamo 77, 89
Scandinavia 14, 20, 39
Schumpeter, Joseph Alois 153
Scott, Walter 139
Scoţia 139
Sepúlveda, Juan Ginés de 110
Servet, Miguel 84, 89, 105
Severus Alexander 32
Shelley, Percy Bysshe 140
Sherley, Anthony 130
Siam 53
Siena 105
Sigismund (împărat) 80
Simeon (Stâlpnicul) 28
Siria 25-26, 31, 34, 57-58, 60
Smirna 105
Smith, Adam 123
Sol-Mithra (cultul) 30
Solon 10
Somalia 115
Somerset 98
Sorbona 88
Spania 43, 71, 92-95, 98, 105, 140, 142, 147
Spencer, Herbert 125
Spinoza, Baruch 106-107
Tractatus theologico-politicus 106
Stanhope, lady Hester 132
Statele Unite ale Americii 117, 142, 147, 154
Stevenson, Robert Louis 116
Sturluson, Snorri 40
Suedia 98
Sumatra 61
Sussex 79

T

Tabor 80-82
Tacit 19
Tahiti 116
Tars 58
Temugin. *Vezi* Genghis-Han
Teodosiu I 30, 34
Teofil (episcop) 31
Tera (vulcan) 13
Thélème (abaţie) 88
Thompson, E.P. 143
Thomson, James 139
Rule Britannia 139
Tirol 82, 84
Toma d'Aquino (sfânt) 104

Toulouse 69
Trento 71, 97
Tréveris 34
Troia (războiul troian) 40, 58
Trubert 86
Tucidide 9
Turcia 132
Tyler, Wat 78-79, 82
Tyr 17

Ţ

Ţara Sfântă 105, 132
Ţările de Jos 91

U

Uiguria 62
UNESCO 129
Utrecht (tratatul) 109

V

Valdés, Juan de 100
Dialogul limbii 100
Valencia 84
Van Kessel, Jan 108-109
Veneţia 77
Venus 59
Vergiliu 16
Verona 65
Vieira, António 105
Istoria viitorului 105
Viena 88, 153
Villani, Giovanni 74-75
Villon, François 59, 101
Vinland 39
Vives, Luis 84
Despre comunitatea bunurilor 84
Volga (fluviu) 40, 45
Volney 135
Voltaire, François Marie Arouet 100, 117, 120

W

Wallace, Alfred Russel 125-126
Washington 146
Whitman, Walt 114
Wilkie, Davis 139
Williams, Raymond 147
Wounded Knee 114-115
Wycliffe, John 79-80, 82

Z

Zeus 12
Zevi, Sabatai 105
Zola, Émile 147
Zürich 83, 90
Zwingli, Ulrich 83

Cuprins

Cuvânt înainte (Jacques Le Goff) 5

Capitolul 1
Oglinda barbară 7
Capitolul 2
Oglinda creştină 24
Capitolul 3
Oglinda feudală 38
Capitolul 4
Oglinda diavolului 55
Capitolul 5
Oglinda rustică 73
Capitolul 6
Oglinda curtenească 90
Capitolul 7
Oglinda sălbatică 108
Capitolul 8
Oglinda progresului 122
Capitolul 9
Oglinda vulgului 137
Capitolul 10
Afară din galeria oglinzilor 150

Referinţe bibliografice esenţiale 159

Indice de nume 191

„Obiceiul de a contempla umanitatea printr-o galerie de oglinzi deformante le-a permis europenilor să-şi afirme pretinsa superioritate asupra sălbaticului, primitivului şi orientalului, pe această bază construindu-se concepţia despre istoria civilizaţiei şi a progresului «lor», care le explică succesele. Sau, mai curând, care încearcă să le explice, fiindcă eşuează în mod evident…

Trebuie să ieşim din această galerie de oglinzi deformante în care este prinsă în capcană cultura noastră. Numai atunci vom putea începe să studiem societăţile umane în «marea carte a lumii» – care în cazul nostru va fi «marea carte a vieţii» – şi să ne asumăm sarcina de a demonta această viziune liniară asupra cursului istoriei ce interpretează în mod mecanic fiecare schimbare ca fiind o schimbare în bine şi fiecare nouă etapă drept un progres."

Josep Fontana

Europa se construieşte. Iată o mare speranţă, care se va înfăptui numai dacă se va ţine seama de istorie: o Europă fără istorie ar fi orfană şi nenorocită. Pentru că ziua de astăzi se trage din cea de ieri, iar ziua de mâine este rodul trecutului. Un trecut ce nu trebuie să paralizeze prezentul, ci să-l ajute să fie diferit în fidelitate şi nou în progres.

Construcţia Europei *urmăreşte să arunce lumină asupra istoriei Europei, fără a disimula dificultăţile moştenite din trecut. În tendinţa lui către unitate, continentul a trăit discordii, conflicte, divizări şi contradicţii interne. Această colecţie nu le va ascunde; angajarea în mişcarea europeană trebuie realizată în deplina cunoaştere a trecutului şi, de asemenea, în perspectiva viitorului. Lucrările pe care le propunem aparţin celor mai buni istorici din zilele noastre.*

Jacques Le Goff
coordonatorul colecţiei

În pregătire :

- Aaron Gurjewitsch – *Individul în Evul Mediu european*
- Paolo Rossi – *Naşterea ştiinţei moderne în Europa*

ISBN 973-681-291-X
9 789736 812910
www.polirom.ro

CONSTRUCŢIA EUROPEI

POLIROM

Pe copertă: Jean-Baptiste Oudry, *Alegoria Europei* (detaliu), 1722